DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
ANUL XIII, nr. 26, 2010

BISERICA ŞI SECULARIZAREA

Provocări şi strategii pastorale (I)



Sapientia
Iaşi 2010

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.editurasapientia.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

EDITORIAL

Biserica şi secularizarea. Provocări şi strategii pastorale

Secularizarea are diferite semnificaţii, dintre ele, potrivit lui Ch. Taylor, trei par să fie mai importante: secularizarea califică (1) societatea în care relaţiile, comportamentele şi instituţiile publice nu se mai întemeiază pe credinţa în Dumnezeu; (2) desemnează societatea în care Bisericile s-au golit parţial sau complet; (3) indică societatea în care credinţa şi practica religioasă au devenit ceva opţional. Aceste trei semnificaţii sunt strâns legate între ele, fapt confirmat de comportamentul şi de mentalitatea *etsi Deus non daretur* din societăţile secularizate ale Europei.

Pentru societatea românească, secularizarea are cel puţin două semnificaţii: (1) defineşte confiscarea bunurilor bisericeşti de către puterea politică seculară – aşa cum s-a întâmplat pe vremea domnitorului Al. I. Cuza sau în 1948, când guvernul comunist a preluat puterea în România; (2) desemnează societatea eliberată de prezenţa şi influenţa religiei. Acest ultim sens a apărut în timpul iluminismului, dar la noi s-a maturizat în a doua parte a secolului al XX-lea, când societatea românească „multilateral dezvoltată" a renunţat la tradiţiile şi credinţele religioase şi, în acelaşi timp, a transferat sensul lor în lumea profană. De exemplu, suveranitatea lui Dumnezeu a devenit suveranitatea Statului sau a Poporului, calitatea lui Dumnezeu de a fi infinit a fost atribuită Universului etc. Controlată de presiunea ideologiilor ateismului militant, secularismul totalitar a devenit un fel de religie.

Au trecut mai bine de două decenii de la căderea regimului comunist şi rănile pe care le-a provocat în structurile corpului social şi în conştiinţele oamenilor sunt în continuare foarte adânci. Biserica, clasa politică şi societatea civilă au făcut câţiva paşi spre vindecarea acestora, dar paşii nu sunt nici suficienţi, nici convingători. Dintre multe altele, credem că trei răni ar trebui să atragă atenţia forurilor competente şi să reacţioneze cumva, şi anume dezintegrarea societăţii, distrugerea individului şi ofuscarea credinţei creştine.

Este adevărat că, în ultima vreme, Biserica a căutat să reacţioneze la aceste provocări, dar glasul ei a fost destul de slab, şi din când în când nu s-a auzit chiar deloc, în ciuda mijloacelor sale de comunicare în masă. Oare de ce? Oare exercită cineva vreun fel de presiune contra Bisericii? Oare creştinii şi păstorii Bisericii sunt cuprinşi de frică? Oare Statul se substitu-

ie societății civile şi se comportă în mod fundamentalist secularist, respingând dialogul cu Biserica şi, în loc să promoveze binele comun, susține interese oligarhice?

În acest context secularizat, Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi propune o serie de conferințe în timpul anului academic 2010/2011, urmărind un obiectiv prioritar, şi anume depăşirea *cristoamneziei*, a *cristofobiei* şi trăirea integrală a credinței, recuperând acele valori care ar putea sta la baza unui proiect de societate pe măsura persoanei umane.

Câteva propuneri ca punct de pornire al dezbaterilor: omul adevărat este omul educat, iar valorile familiei şi ale educației sunt ireductibile, indiferent de identitatea confesională, la fel cum ireductibile rămân şi astfel de valori fundamentale ca adevărul şi libertatea şi care este locul acestor valori într-un Stat, precum şi care este rolul Bisericii în apărarea şi promovarea acestrora. În fine, cum putem să prindem spiritul marilor valori şi care este rolul păstorilor sufleteşti în această direcție?

La aceste şi alte întrebări, cu adevărat fundamentale pentru omul societății secularizate caută să răspundă conferințele publicate în acest număr.

CUPRINS (I)

„NU AM PĂCĂTUIT CONTRA LUMINII"
Moştenirea spirituală a fericitului John Henry cardinal Newman

Conf. dr. pr. Ştefan LUPU
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi[1]

Sumar: În acest articol este analizată viaţa şi activitatea cardinalului englez John Henry Newman, precum şi o scurtă referire la unele idei teologice ale acestui fericit englez. În prima parte a articolului, autorul se referă la viaţa cardinalului, drumul său spiritual ce a trecut din Biserica protestantă la cea evanghelică, apoi la cea anglicană şi, în sfârşit, la cea catolică. În partea a doua a articolului, pr. dr. Ştefan Lupu prezintă concepţia lui Newman despre sfinţenie, pornind de la motto-ul înscris pe stema acestuia de cardinal: *Cor ad cor loquitur* – Inima vorbeşte inimii. Sunt trecute în revistă concepţiile cardinalului englez despre sfinţenia necesară, despre cea concretă şi dăruită, apoi despre sfinţenia ca şi provocare, pentru ca în final să se refere la sfinţenia personală în gândirea lui Newman. La finalul articolului este analizată sfinţenia lui John Henry Newman, declarat fericit de Papa Benedict al XVI-lea la 19 septembrie 2010.

Cuvinte cheie: John Henry Newman, Biserica protestantă, evanghelism, Biserica anglicană, Mişcarea de la Oxford, Biserica Catolică, convertire, cardinal, sfinţenie, adevăr.

Summary: In this article it is analyzed the life and the activity of the Cardinal Newman and also a few theological ideas. In the first part of the article, the author refers on the life of the Cardinal, his spiritual life in different phases of his conversion. First he was a protestant converted to the Evangelic Church, then to the Anglican Church, and finally reached to the Catholic Church.

In the second part of the article, Pr. Stefan Lupu presents Newman's view on holiness, starting from the motto printed on his emblem as Cardinal: *Cor ad cor loquitur* – Heart speaks to heart. There are presented the Newman's notions on the necessity of holiness, both on the concrete one and the offered one, then on holiness as challenge, and finally on the personal holiness in Newman's theology. At the end of the article, it is analyzed the sanctity of Newman, declared Blessed by the Pope Benedict the XVI[th] on 19[th] September 2010.

Key words: John Henry Newman, Protestant Church, Evangelism, Anglican Church, The Movement from Oxford, Catholic Church, conversion, Cardinal, holiness/sanctity, truth.

---

[1] Conf. univ. dr. pr. Ştefan Lupu este profesor de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi (email slupu@itrc.ro).

Cardinalul John Henry Newman a intrat oficial în calendarul Bisericii Catolice în ziua de duminică, 19 septembrie 2010, când papa Benedict al XVI-lea l-a proclamat fericit în cadrul unei Liturghii pontificale solemne, celebrate în Cofton Park din Rednal - Birmingham, ca punct culminant al vizitei oficiale efectuate de Sfântul Părinte în Marea Britanie (16-19 septembrie 2010). Comemorarea lui este fixată pentru ziua de 11 august.

Este important să remarcăm faptul că papa Benedict a decis să prezideze personal Liturghia de beatificare a lui John Henry Newman, deşi în mod obişnuit a lăsat episcopilor locali onoarea de a prezida ceremoniile de beatificare. În cazul fericitului Newman, Sfântul Părinte a făcut o excepţie pentru că – a destăinuit el – „cardinalul Newman a avut de mult timp o influenţă importantă în viaţa mea şi în gândirea mea”. De aceea, dacă vrem să pătrundem mai adânc în personalitatea fericitului Newman, cred că cel mai bun ghid ne este tot papa Benedict al XVI-lea. De altfel, în zbor spre Marea Britanie, papa îl descria astfel pe John Henry Newman:

> Newman este mai ales, pe de o parte, un om modern care a trăit toată problema modernităţii, care a trăit şi problema agnosticismului, problema imposibilităţii de a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi de a crede în el. Un om care a fost toată viaţa lui pe drum, pe drumul de a se lăsa transformat de adevăr într-o căutare cu o mare sinceritate şi o mare disponibilitate, de a cunoaşte mai bine şi de a găsi şi de a accepta drumul care dă adevărata viaţă. Această modernitate interioară a vieţii sale implică modernitatea credinţei sale. Nu este o credinţă în formulele trecutului, ci o credinţă foarte personală, trăită, suferită, găsită de-a lungul unui drum de reînnoire şi de convertire. Este un om de mare cultură care, pe de o parte, participă la cultura noastră sceptică de astăzi. Putem înţelege ceva sigur despre adevărul omului, de a fi sau nu, şi cum putem ajunge la convergenţa verosimilităţilor. Un om care, pe de altă parte, cu o mare cunoaştere a părinţilor Bisericii, a studiat şi a reînnoit geneza şi darul credinţei recunoscută astfel ca figură esenţial interioară. Este un om de o mare spiritualitate, de un mare umanism, un om al rugăciunii, al unei relaţii profunde cu Dumnezeu şi a unei relaţii proprii, prin urmare, şi a unei relaţii profunde cu alţi oamenii ai timpului său. Aş spune deci trei elemente: *modernitatea existenţei sale* cu toate dubiile şi problemele existenţei noastre de astăzi, *o mare cultură*, cunoaşterea marilor comori ale culturii omenirii, disponibilitatea unei căutări permanente, a unei reînnoiri permanente şi *spiritualitate*, viaţă spirituală cu Dumnezeu, dau acestui om o măreţie excepţională pentru timpul nostru. Este figura unui doctor al Bisericii pentru noi şi chiar o punte între anglicani şi catolici[2].

Timpul pe care îl avem la dispoziţie nu ne permite să intrăm în toate aceste aspecte ale bogatei personalităţi a fericitului Newman. Am ales să vorbesc despre gândirea lui John Henry Newman despre sfinţenie. Desigur,

---

[2] http://www.newmanfriendsinternational.org/italian/?p=144

în cazul lui nu este vorba de un concept abstract de sfinţenie, ci de o realitate concretă pe care a trăit-o cu toată fiinţa sa şi până la capăt. De aceea, înainte de a prezenta gândirea fericitului Newman despre sfinţenie, aş dori să subliniez câteva momente semnificative din itinerariul vieţii sale sfinte[3].

1. *„Ex umbris et imaginibus in veritatem"*. De la umbre şi imagini spre adevăr

„Ex umbris et imaginibus in veritatem" (De la umbre şi imagini spre adevăr), aşa a dorit cardinalul John Henry Newman să se scrie pe mormântul său. Într-adevăr, viaţa lui Newman, desfăşurată pe parcursul a 89 de ani, a fost o continuă trecere: de la viaţa familială la şcoală; de la o credinţă protestantă populară la o credinţă evanghelică; de la protestantismul evanghelic la Biserica Anglicană; de la Biserica Anglicană la Biserica Catolică; de la condiţia de profesor universitar şi paroh anglican la cea de preot romano-catolic şi membru al Congregaţiei Oratoriului sfântului Filip Neri; în sfârşit, din această viaţă pământească la viaţa fericiţilor din cer. În toate aceste etape, marcate de multe lumini şi umbre, Newman a ales să se lase condus nu de interesul personal sau de propriile capricii, ci de glasul conştiinţei care, aşa cum spunea papa Benedict la audienţa din 22 septembrie 2010, la întoarcerea din Marea Britanie, „nu este închidere în propriul «eu», ci deschidere, convertire şi ascultare faţă de cel care este Calea, Adevărul şi Viaţa"[4].

1.1. De la viaţa familială la şcoală

John Henry Newman s-a născut la Londra, la 21 februarie 1801; era cel mai mare dintre cei şase copii. Familia Newman era de origine olandeză. Mama sa, Jemima Fourdrinier, era urmaşă a unei familii de hughenoţi francezi, gravori şi fabricanţi de hârtie, instalaţi de mult timp la Londra. Tatăl, John Newman, a fondat o bancă. Aparţinea grupul politic Whig. S-a stabilit cu familia sa la Ham, apoi a plecat la Brighton în 1807, iar în februarie 1808 la Londra. Şi-a schimbat meseria după falimentul datorat Războaielor napoleoniene, în 1816. Familia Newman s-a stabilit atunci în casa ei de la ţară, în Norwood, unde John Newman a devenit directorul unei braserii, apoi s-au instalat la Alton din nou pentru a locui în apropiere.

---

[3] Datele biografice despre John Henry Newman sunt preluate din lucrările lui Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, préface du cardinal Jean Honoré, Éditions du Cerf, Paris 2009; Jean Honoré, *La Pensée de John Henry Newman*, Éditions Ad Solem, Mayenne 2010; şi pot fi găsite şi pe situl http://fr.wikipedia.org/wiki/John_Henry_Newman#cite_ref-p.259_140-0.

[4] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_ 20100922_it.html

Fratele mai mic al lui John Henry Newman, Charles Robert (1802- 1884), era un om inteligent, însă ateu convins ducând o viață izolată. Cel mai mic frate al său, Francis William (1805 - 1897), a fost profesor de latină mulți ani la University College din Londra. Două din cele trei surori ale sale, Harriett Elizabeth (n. 1803) şi Jemima Charlotte (n. 1807), au luat în căsătorie doi frați, Thomas şi John Mozley. Din căsătoria Jemimei Charlotte şi John s-a născut Anna Mozley, care a editat în 1892 corespondența lui Newman. Cea de-a treia soră, Mary Sophia, născută în 1809, a murit în 1828, ceea ce l-a afectat profund pe John Henry.

La vârsta de şapte ani, în mai 1808, Newman a fost trimis la o şcoală privată condusă de George Nicholas, la Ealing, unde a studiat până în 1816. Tatăl biologului Thomas Henry Huxley preda acolo matematicile. Newman a primit acolo o educație creştină şi s-a remarcat prin zelul său pentru studiu, dar şi prin timiditatea sa şi distanțarea de ceilalți elevi, rămânând la o parte de jocurile lor. El însuşi se descrie ca fiind „foarte superstițios" în timpul tinereții sale. Îi plăcea mult să citească Biblia, dar şi romanele lui Walter Scott, care tocmai apăreau. A început studiul autorilor clasici ca Ovidiu, Virgiliu, Homer şi Herodot, între 1810 şi 1813. În continuare, a citit operele autorilor agnostici ca Thomas Paine şi David Hume, lecturi care l-au marcat o vreme.

1.2. Prima convertire: trecerea de la o credință populară la o credință evanghelică

În ziua de 8 martie 1816 a avut loc un eveniment dificil pentru familia Newman: banca „Ramsbottom, Newman & Co", fondată de tatăl său, şi-a suspendat plățile pe motiv de faliment. John Henry Newman a rămas vara următoare la Ealing, în timp ce prietenii săi au plecat în familiile lor. În vârstă de 15 ani, a intrat în ultimul an de colegiu, când l-a întâlnit pe reverendul Walter Mayers, protestant evanghelic, apropiat de metodismul lui John Wesley. Newman a avut lungi conversații cu Mayers, care l-a impresionat prin lecturile şi prin discuțiile sale, şi a aderat la evanghelism. Descrie acest eveniment în *Apologia* sa ca fiind „mai sigur decât faptul că are mâini sau picioare". „Am intrat sub influența unei credințe sigure". Câteva luni mai târziu, această convertire se aprofundează: „Când aveam 15 ani (în toamna lui 1816) o mare schimbare s-a produs în gândurile mele. Am suferit influența a ceea ce era dogma şi această impresie, grație Domnului, nu s-a şters şi nici nu s-a întunecat vreodată"[5]. Această evoluție s-a realizat în mod progresiv: „sentimentele mele personale nu au fost violente, dar, sub

[5] *Apologia Pro Vita Sua*, traduction L. Michelin-Delimoges, Bloud et Gay, Paris 1939, 23; cf. Jean Honoré, *La Pensée de John Henry Newman*, 11.

puterea Duhului, a fost o întoarcere la principii pe care le auzisem deja şi, în oarecare măsură, le pusesem în practică pe când eram mai tânăr, sau o reînnoire a lor”[6].

Newman va descrie mai târziu în *Apologia pentru viaţa sa* istoria adeziunii sale la evanghelism. Punctul central pentru el a fost „să rămână în gândirea a două fiinţe şi doar a două fiinţe, absolute şi luminos evidente: eu însuşi şi Creatorul meu”[7]. Anumiţi autori au văzut aici expresia unui „izolat voluntar”, adică egotist. Louis Bouyer vede în convertirea lui Newman conştientizarea de sine. Această conştiinţă a independenţei sale este confruntată cu cea a Creatorului: posibilitatea de a se înţelege pe sine ca individ îi permite să fie conştient de Dumnezeu. Cartea lui Thomas Scott, *Puterea adevărului*, îl marchează pe Newman, care afirmă despre autor: „Omeneşte vorbind, aproape că îi datorez sufletul”[8]. Thomas Scott descrie în această carte convertirea şi căutarea sa după o credinţă integrală în Biserica anglicană. Deviza sa: „mai degrabă sfinţenia decât pacea”[9] l-a influenţat pe Newman, care căuta atunci adevărul cu orice preţ. Lectura istoriei Bisericii l-a ajutat să-i descopere pe părinţii Bisericii. În acelaşi timp, a considerat că vocaţia sa implica un sacrificiu prin celibatul său. Mai târziu a declarat că această idee a rămas aproape constantă de-a lungul întregii sale vieţii. Ca urmare a atracţiei faţă de protestantismul evanghelic şi calvinism, el dispreţuia Biserica Catolică şi împărtăşea cu tărie prejudecăţile împotriva papiştilor idolatri şi a papei „Anticrist”.

1.3. Trecerea de la protestantismul evanghelic la Biserica Anglicană

Admis la Trinity College din Oxford la 4 decembrie 1816, John Henry s-a instalat acolo după şase luni de aşteptare, în iunie 1817. Corespondenţa purtată cu reverendul Walter Mayers arată spiritul critic al lui Newman. Lectura lucrării episcopului William Beveridge, *Private Thoughts*, l-a incitat pe Newman să repună în cauză unele aspecte ale protestantismului evanghelic apărate totuşi de reverendul Walter Mayers: sprijinindu-se pe William Beveridge, Newman şi-a pus problema pertinenţei darurilor sensibile în convertirile metodiste: el era de părere că convertirea poate, prin Botez, să treacă dincolo de orice experienţă sensibilă.

Oxfordul i-a plăcut şi s-a pus pe muncă, rămânând totuşi cu o atitudine discretă şi timidă. A legat o prietenie cu John William Bowden, cu trei ani mai mare decât el şi cu care frecventa cursurile. Colegii săi căutau să-l

[6] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 32.
[7] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 37.
[8] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 41.
[9] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 42.

ducă la petrecerile alcoolizate din Oxford, dar lui Newman nu i-au plăcut niciodată, aşa că încercările lor au fost sortite eşecului. Studia cu mai multă intensitate ca să obţină o bursă de 60 de lire, pe o durată de nouă ani, care i-a fost acordată în 1818. Dar aceasta nu-i ajungea ca să-şi permită să rămână la universitate, cu atât mai mult cu cât în 1819 banca tatălui a suspendat orice plată.

În 1819 numele său a fost reţinut pentru Lincoln's Inn, facultatea de drept din Oxford. Au început atunci ani de muncă universitară înfocată. În vara lui 1819 şi până la examenul din noiembrie 1820, John Henry Newman a studiat intens, aproape zece ore pe zi, ca să ia cu menţiune examenele sale. Anxietatea sa l-a făcut să eşueze la examenul final, astfel că şi-a luat diploma fără menţiune, în 1821. Pe 11 ianuarie 1821, tatăl său care vedea pentru el o carieră în sânul unui barou, l-a întrebat despre direcţia pe care vrea să o ia. Atunci Newman i-a anunţat alegerea sa pentru Biserica Anglicană.

Dorind totuşi să rămână la Oxford ca să-şi finanţeze studiile, a dat lecţii particulare şi a cerut un post de lector la Oriel College, pe atunci „centrul intelectual al Oxfordului", frecventat de gânditori ca Richard Whately sau Thomas Arnold. Newman a trecut examenul pentru a fi membru al Oriel College şi a fost ales membru în grupul „fellows" din Oriel pe 12 aprilie 1822.

Intrarea sa în cercul foarte închis al „Noeticilor" (supranumele membrilor Oriel College) a marcat o schimbare în viaţa sa. „Noeticii" erau aleşi într-o manieră foarte selectivă şi toţi membrii său căutau excelenţa intelectuală. Aceasta i-a permis lui Newman să-şi dezvolte gândirea religioasă, pe atunci puternic marcată de credinţa simplă provenită din protestantismul evanghelic. Mai târziu va spune că el profesa dogmele „într-un moment când religia era pentru mine o chestiune de sentiment şi de experienţă mai mult decât de credinţă"[10]. A întâlnit teologi, precum Richard Whately sau Edward Hawkins, care dezvoltau o doctrină a regenerării baptismale, dar şi pe cea a unei vizibilităţi şi a autorităţii Bisericii Anglicane. În 1823 i s-a alăturat Edward Bouverie Pusey.

La 13 iunie 1824, în duminica Preasfintei Treimi, Newman a fost hirotonit diacon în anglicanism. Zece zile mai târziu a rostit prima sa predică în biserica din Oxfordshire, acolo unde îl vizita pe fostul său profesor Walter Mayers. Graţie lui Pusey a obţinut parohia Sfântul Clement din Oxford. Timp de doi ani s-a angajat în activităţile parohiale, publicând totodată articole pentru *Encyclopaedia Metropolitana*, despre Apoloniu de Tyana, despre Cicero şi despre miracole. A descoperit *Analogia religiei naturale* a lui Joseph Butler, care dezvolta aceleaşi teme.

---

[10] John Henry NEWMAN, *L'Idée d'université*, Éditions Ad Solem, Mayenne 9 octobre 2007, 65.

În 1825, la cererea lui Richard Whately, a devenit vice-principal la Saint-Alban's Hall, dar nu a rămas decât un an la acest post. Ulterior a atribuit simpatiei intelectuale față de Whately mare parte din „ameliorarea sa mintală” şi o victorie parțială împotriva timidității sale. L-a asistat pe Whately în reflecția sa asupra logicii şi a reținut de la el o primă definiție precisă a Bisericii creştine. Cu toate acestea, în 1827, a rupt relația cu Whately cu ocazia realegerii lui Robert Peel ca deputat al Universității din Oxford. Newman se opunea acestei alegeri din motive personale.

În 1826, John Henry devine tutore la Oriel College. În acelaşi an, Richard Hurrell Froude, descris de Newman ca „unul dintre cei mai perspicace, inteligenți şi profunzi oameni care există”, a fost numit aici profesor. Împreună, Froude şi Newman au elaborat o concepție foarte elevată a tutoratului, mai clericală şi mai pastorală decât laică[11]. Froude a avut o mare influență asupra gândirii spirituale a lui John Henry Newman, care îl va descrie mai târziu: „M-a învățat să privesc cu admirație Biserica Romei şi, prin aceasta, să mă detaşez chiar de Reformă. El a gravat profund în mine ideea devoțiunii față de Fecioara Maria şi m-a condus, în mod gradat, să cred în Prezența reală”[12].

În cursul aceleiaşi perioade, a legat prietenie cu John Keble. În 1827, a predicat la Whitehall.

La sfârşitul anului 1827, două încercări l-au condus pe Newman la detaşarea de intelectualismul formării sale. Examinator, a fost victima unei căderi nervoase, la 26 noiembrie 1827, fără îndoială cauzată de excesul în muncă intelectuală. A plecat atunci la prietenul său Robert Isaac Wilberforce pentru a se odihni. Câteva săptămâni mai târziu, sora sa Mary Sophia a murit la 5 ianuarie 1828, după o mare oboseală. Această dispariție brutală l-a tulburat profund, iar Newman a început să se exprime prin poezie. A dezvoltat atunci o concepție despre reminiscență. Această concepție l-a condus să întrețină memoria surorii sale, într-o fidelitate față de persoana sa în realitatea eternă. Existența surorii sale a fost rememorată într-un mod viu, ceea ce l-a condus la descoperirea realității vieții eterne prin amintirea sa. El vedea astfel voința lui Dumnezeu în moartea surorii sale.

Această perioadă corespunde apropierii dintre Newman şi John Keble, care publicase o culegere de poeme *The Christian Year*, care a influențat, fără îndoială, poezia lui Newman.

John Henry Newman şi-a continuat studiile de patristică pe care le începuse cu puțin timp înainte de boala sa, pe 18 octombrie 1827. Acest studiu l-a început la sfatul lui Charles Lloyd şi îl interesa în mod deosebit pe John

[11] Jean HONORÉ, *La Pensée de John Henry Newman*, 14.
[12] Jean HONORÉ, *La Pensée de John Henry Newman*, 15.

Henry Newman care se iniţiase, prin lecturile şi articolele sale pentru *Encyclopaedia Metropolitana*, în părinţii Bisericii. Studiul său a condus la publicarea în 1833 a unei cărţi despre arianism: *Arienii din secolul al IV-lea*. În timpul vacanţei din 1828 l-a citit pe Ignaţiu de Antiohia, apoi pe Iustin Martirul. În 1829, a început lectura lui Irineu de Lyon şi a lui Ciprian de Cartagina. La 10 iunie 1830, când a primit în grijă noi elevi, se neliniştea pentru timpul pe care această muncă îl putea ţine departe de studiul părinţilor Bisericii, cu atât mai mult cu cât începuse să citească operele complete ale lui Atanasiu de Alexandria şi ale lui Grigore cel Mare.

Anul următor, Newman a susţinut numirea lui Hawkins ca preşedinte al Oriel College, mai degrabă decât pe cea a lui John Keble, alegere pe care mai întâi a apărat-o, dar pe care mai târziu a regretat-o. El considera această numire ca una care a condus la „mişcarea de la Oxford". În acelaşi an a fost numit vicar la Saint-Mary-the-Virgin, biserica universităţii, sarcină la care era ataşată funcţia de capelan de Littlemore, pe când Pusey fusese numit profesor regent de ebraică.

La această dată, deşi oficial în continuare apropiat de protestanţii evanghelici, Newman a evoluat în poziţiile sale, care au luat un ton din ce în ce mai favorabil clerului. Pe când era secretar local la Church Missionary Society, a răspândit o scrisoare anonimă sugerând o metodă prin care clericii anglicani i-ar putea elimina pe toţi protestanţii non-conformişti de la controlul Society. Aceasta a dus la demiterea lui din Society, pe 8 martie 1830. Trei luni mai târziu, a părăsit societatea biblică, parafând astfel ruptura lui de tendinţa Low Church a Bisericii din Anglia.

În timpul concediului din 1831, Froude l-a invitat la el pe Newman. Acesta a continuat să scrie poeme iar prietenia care îl lega de Froude s-a întărit, cu atât mai mult cu cât viaţa ascetică a lui Froude îi inspira o anumită admiraţie.

În 1831 şi 1832 a fost desemnat să predice în faţa întregii universităţi. În 1832, divergenţele de opinii cu Hawkins cât priveşte „natura în mod esenţial religioasă" a tutoratului au devenit destul de acute, de aceea a demisionat din postul de tutore la Oriel College.

Când Whately a fost numit episcop, Newman sperase să-l cheme pe lângă el. Dar aceasta nu s-a întâmplat, astfel că Froude i-a propus să meargă într-o călătorie pe Mediterana cu el.

La 8 decembrie, a plecat însoţit de prietenul său Richard Hurrell Froude, într-o călătorie în Europa meridională destinată restabilirii sănătăţii acestuia din urmă. În timpul escalelor vaporului „Hermes", cei doi bărbaţi au vizitat Gibraltarul, Malta, Insulele Ioniene, apoi Sicilia, Neapole şi Roma, unde Newman a făcut cunoştinţă cu Nicholas Wiseman.

În timpul călătoriei sale pe Mediterana, John Henry Newman a avut sentimente împărțite între dezgustul pentru credința creştină practicată în țările latine, pe care a descoperit-o, dar şi admirația sa pentru natura şi pentru istoria acestor țări care îi aminteau de părinții Bisericii. Într-o scrisoare, el a descris Roma ca fiind „locul cel mai minunat de pe Pământ”, dar religia catolică romană ca fiind „politeistă, decadentă şi idolatră”[13]. În timpul acestei călătorii, Newman a scris mai multe scurte poeme care mai târziu au fost publicate sub titlul de *Lyra Apostolica*.

De la Roma, Newman se întoarce singur în Sicilia, unde cade bolnav la Leonforte. Ceea ce era la plecare un „pelerinaj de frumusețe” se transformă într-o „experiență cu două fețe, de descoperire şi de suferință cumplită, de încântare şi de confuzie”[14] şi a contat printre cele mai importante evenimente din viața sa. Timp de peste o lună, starea sănătății s-a agravat şi a crezut că va muri. Această boală a fost pentru el ocazia unei aprofundări a credinței sale. Şi-a întrevăzut eventualitatea propriei morți ca o luptă dintre Dumnezeu şi el. A trăit această boală ca o luptă dintre voința sa proprie, în care el îl recunoştea pe diavol, şi cea a lui Dumnezeu. El a scris: „Simțeam că Dumnezeu lupta contra mea, iar eu simțeam – la sfârşit am ştiut pentru ce – că era propria mea voință [...] totuşi, simțeam şi, şi nu încetez să o spun: «Nu am păcătuit contra Luminii»”[15]. A regretat atunci lipsa sa de profunzime şi iubire față de Dumnezeu. A fost totuşi convins că Dumnezeu îl chema la o misiune mai mare în Anglia. În iunie 1833, odată însănătoşit, a părăsit Palermo şi a sosit la Marsilia. Acolo, a scris poemul „Lead, kindly Light”, care, mai târziu, a devenit un imn religios englez foarte popular.

1.4. A doua convertire: trecerea de la Biserica Anglicană la Biserica Catolică

John Henry Newman revine la Oxford, la 9 iulie 1833. La 14 iulie, John Keble şi-a rostit la Saint-Mary predica privitoare la „Apostazia Națională”, pe care Newman a considerat-o, în continuare, ca punctul de plecare al Mişcării de la Oxford. Potrivit lui Richard William Church, privitor la Mişcarea de la Oxford, „Keble a fost cel care a inspirat-o, Froude cel care i-a dat impuls, iar Newman cel care a continuat opera”; dar, de fapt, naşterea Mişcării poate fi atribuită şi lui H. J. Rose, redactor şef la *British Magazine*, care a fost desemnat drept „fondatorul, originar din Cambridge, al Mişcării

[13] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 177.

[14] Xavier Tilliette, *La Mémoire et l'Invisible*, Éditions Ad Solem, coll. «Culture», Genève 2002, 209.

[15] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 187.

de la Oxford". La 25 şi 26 iulie, la prezbiteriul de la Hadleigh (Suffolk) s-a ţinut o reuniune a clericilor (fără Newman) a Înaltei Biserici Anglicane, în care s-a hotărât susţinerea doctrinei succesiunii apostolice a Bisericii Anglicane, precum şi folosirea lui „Book of Common Prayer", în integralitatea sa[16].

Câteva săptămâni mai târziu, Newman a început redactarea anonimă a *Tracts for the Times*, care au dat apoi Mişcării de la Oxford numele de „mişcarea tractariană", sau „tractarism". Scopul acestei acţiuni era de a asigura o bază doctrinală şi disciplinară solidă Bisericii Angliei, în perspectiva „stabilirii" sale oficiale de către monarhia britanică, sau a unei eventuale decizii a clericilor Înaltei Biserici de a părăsi instituţia stabilită. Acest lucru părea posibil, dată fiind atitudinea guvernului britanic faţă de Biserica Irlandei, Biserică reformată oficială care a devenit independentă de autoritatea statului în 1871. Manifestele erau completate de predicile pe care Newman le ţinea la „Saint-Mary", sâmbăta după-amiaza, şi care au exercitat, timp de opt ani, o influenţă crescândă, îndeosebi asupra tinerilor universitari. În 1835, Edward Bouverie Pusey s-a alăturat Mişcării de la Oxford. El a publicat un manifest semnându-şi iniţialele, ceea ce a avut drept consecinţă angajarea sa în Mişcare. Ca urmare, unii au dat Mişcării de la Oxford numele de „puseysm".

În 1836, membrii Mişcării şi-au întărit coeziunea internă, opunându-se, în mod unanim, numirii lui Renn Dickson Hampden ca profesor regent de teologie la Oxford. În fapt, *Conferinţele din Bampton* (Bampton Lectures) din 1832, care au fost predicate de Hampden şi pentru pregătirea cărora a fost asistat de Blanco White, erau bănuite de erezie. Aceste suspiciuni au fost întărite de publicarea unui pamflet difuzat de Newman *Elucidations of Dr Hampden's Theological Statements*, în care denunţa teoriile lui Hampden.

În această epocă, Newman a devenit redactor şef la *British Critic*, şi a susţinut o serie de conferinţe într-o capelă a bisericii Saint-Mary, în care apăra teoria anglicanismului ca o *„via media"*, aflată la jumătatea distanţei dintre catolicism şi protestantismul popular. Prin această *„via media"*, John Henry Newman încerca să dezvolte o concepţie a anglicanismului care să nu trădeze creştinismul originar al sfinţilor părinţi ai Bisericii. Ideea era să dezvolte o teologie de ansamblu, permiţând anglicanismului să rămână în fidelitatea apostolică şi dogmatică revelată la începutul creştinismului. Această sarcină l-a condus la studierea mai profundă a părinţilor Bisericii. Or aceştia luptaseră contra diferitelor erezii, între care arianismul, care erau majoritare. Newman căuta, în atitudinea părinţilor Bisericii faţă de diferitele diviziuni ale Bisericii, cel mai bun mod de a putea să fondeze anglicanismul în acest respect al tradiţiei, şi deci al credinţei,

[16] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 198.

considerat de el ca adevăr revelat. El voia astfel să permită anglicanismului să poată trece peste dificultățile cu care se confrunta.

În 1838, John Henry Newman şi John Keble se hotărăsc să publice scrierile lui Richard Hurrell Froude, mort în urmă cu doi ani. Scrierile acestuia, publicate sub titlul *Remains* au scandalizat. În fapt, viața ascetică a lui Froude, publicată prin jurnalele sale, în care el îşi descrie exercițiile ascetice şi examenele de conştiință, îi şochează pe unii englezi. Criticile se amplifică, unii văzând în acest ascetism apologia unui catolicism deghizat.

Influența lui Newman la Oxford a atins punctul culminant în 1839. Dar, chiar în acest an, studiul privitor la erezia monofizită îl conduse la îndoieli: Newman a constatat cu această ocazie că, contrar la ce credea până atunci, doctrina catolică rămăsese fidelă Conciliului de la Calcedon (451). Cu alte cuvinte, potrivit concluziilor sale, catolicismul nu se îndepărtase de creştinismul originar pe care el îl căuta. Îndoielile sale s-au intensificat când a citit, într-un articol al lui Nicholas Wiseman, apărut în *Dublin Review*, cuvintele sfântului Augustin contra donatiştilor: „*securus judicat orbis terrarum*” (tot pământul judecă sigur). Newman explică astfel reacția sa:

> Această scurtă frază, aceste cuvinte ale sfântului Augustin m-au frapat cu o forță cum nici un alt cuvânt nu mă făcuse să simt până atunci... Era asemenea cuvintelor „*Tolle, lege.. Tolle, lege*”, rostite de un copil, care l-au convertit atunci pe Augustin. „*Securus judicat orbis terrarum*”! Aceste cuvinte mari ale părintelui Antichității, interpretând şi rezumând tot cursul lungii istorii a Bisericii, făceau praf teologia lui „*via media*”[17].

Newman şi-a continuat lucrările teologice pentru Înalta Biserică, până la publicarea *Manifestului 90*, ultimul din serie, în care el examina în detaliu cele Treizeci şi nouă de articole fondatoare ale anglicanismului. El afirma compatibilitatea lor cu dogmele catolice, adăugând că cele Treizeci şi nouă de articole nu se opuneau doctrinei oficiale a Bisericii Catolice, ci doar unor excese şi unor erori comune.

Această teorie nu era nouă, dar a provocat o profundă indignare la Oxford. Archibald Campbell Trait, viitorul arhiepiscop de Cantorbery, precum şi alți trei profesori, au denunțat această teză ca „deschizând o cale prin care oamenii ar putea viola angajamentele lor solemne față de universitate”. Îngrijorarea era împărtăşită de numeroase autorități ale universității şi, la cererea episcopului de Oxford, s-a încheiat publicarea *Tracts*-urilor.

Newman a demisionat din postul de redactor şef la *British Critic*. El era atunci, cum va explica mai târziu, „pe patul de moarte cât priveşte apartenența sa la Biserica Anglicană”. De acum considera că poziția anglicanilor era similară celei a semiarienilor din timpul controversei arianismului. În

[17] Louis BOUYER, *Newman sa vie sa spiritualité*, 261.

aceeaşi perioadă se punea problema stabilirii unei dieceze anglicane la Ierusalim. Numirile trebuiau făcute alternativ de guvernul britanic şi de cel prusac. Aceasta a sfârşit prin a-l convinge pe Newman despre caracterul non-apostolic al Bisericii Angliei.

În 1842 s-a retras la Littlemore, unde a trăit în condiţii monahale cu un mic grup de apropiaţi. Newman a cerut discipolilor săi să redacteze biografiile sfinţilor englezi, în timp ce el termina *Eseul său despre dezvoltarea doctrinei creştine*, în care căuta să se reconcilieze cu doctrina şi ierarhia Bisericii Catolice. A studiat scrierile lui Alfons de Liguori, care l-au ajutat să-şi revizuiască impresia de credinţă superstiţioasă pe care i-o lăsa Biserica Catolică. În februarie 1843 a publicat anonim în *Oxford Conservative Journal* o retractare oficială a criticilor pe care le adresase Bisericii Romane. În septembrie, după plecarea unuia dintre tovarăşii săi, a rostit o ultimă predică la Littlemore, apoi a demisionat de la Saint-Mary pe 18 septembrie 1843.

La 26 septembrie 1843, Newman îşi redacta ultima predică anglicană, „On the Parting of friends". Retragerea sa a fost considerată de către prietenul său John Keble ca fiind rodul criticilor prea vii, sau al calomniilor, la adresa lui Newman. A fost una dintre rarele persoane care au dorit să-l susţină prin corespondenţa sa. Newman şi-a descris starea sa de spirit, afirmând că se îndoia de peste trei ani de zile de validitatea anglicanismului, susţinând că a lăsat să se maturizeze hotărârea sa, ne mai simţindu-se în siguranţă într-o Biserică schismatică. De altfel, în afara consecinţelor muncilor sale asupra credinţei, John Henry Newman afirma că nu avea niciun interes să se convertească la catolicism: îşi pierdea statutul şi prietenii, angajându-se, cu toată fiinţa sa, într-o comunitate în care nu cunoştea pe nimeni. John Henry Newman şi-a continuat studiile privitoare la sfinţii părinţi ai Bisericii şi i-a trebuit timp să ia o decizie definitivă; în corespondenţa sa, el afirma că se roagă pentru a şti dacă „sunt victima unei iluzii". În cursul verii, şi-a încheiat lucrările despre sfântul Atanasiu de Alexandria şi a început să lucreze la redactarea reflecţiilor teologice.

Doi ani s-au scurs până să fie primit oficial în Biserica Catolică, la 9 octombrie 1845, de Dominique Barberi, un pasionist italian, la Colegiul din Littlemore. Convertirea sa la catolicism a fost pentru Newman un izvor de pace şi de bucurie.

La 22 februarie 1846, Newman a părăsit Oxfordul pentru colegiul teologic de la Oscott, aproape de Birmingham, unde îşi avea reşedinţa Nicholas Wiseman, vicar apostolic pentru districtul central al Angliei. Newman a publicat unul dintre studiile sale majore, rod al meditaţiilor sale teologice: *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Eseu despre dezvoltarea doctrinei creştine). Separarea de Oxford i-a fost dificilă, cu toate acestea

convertirea sa a fost urmată de altele, din ce în ce mai numeroase în cercul Mişcării de la Oxford.

La îndemnul lui Nicholas Wiseman, în octombrie 1846, Newman a plecat la Roma, dorind să se pregătească pentru a deveni preot catolic şi pentru a-şi continua studiile. A fost primit de Papa Pius al IX-lea. Sosirea sa la Roma a devenit îndată obiect de neînţelegere din partea teologilor catolici. În fapt, lucrarea sa *Essay on the Development of Christian Doctrine* a fost condamnată de Biserica Catolică americană. Unii teologi italieni au condamnat şi ei această carte, suspectată de a fi eretică. John Henry Newman a făcut tot posibilul pentru a îndepărta neînţelegerile, punând să fie tradusă cartea.

5. De la cleric anglican şi profesor universitar la preot romano-catolic şi membru al Congregaţiei Oratoriului

La Roma, John Henry Newman nu ştia ce avea să fie viaţa sa acum în calitate de catolic. Un timp a fost atras de dominicani, şi mai ales de scrierile lui Henri Lacordaire, dar apoi s-a orientat mai mult spre Congregaţia Oratoriului şi spre fondatorul ei, sfântul Filip Neri, ale cărui viaţă şi scrieri îl atrăgeau. Mai mult, în această congregaţie nu se depuneau voturi religioase. Aceasta i se părea mai potrivit după anii petrecuţi în anglicanism. Papa Pius al IX-lea s-a arătat entuziast de această iniţiativă şi a favorizat intrarea lui John Henry Newman şi a altor prieteni anglicani convertiţi la catolicism în Congregaţia Oratoriului, reducând pentru ei noviciatul la trei luni.

A fost hirotonit preot de cardinalul Filippo Fransoni, prefectul Congregaţiei pentru Răspândirea Credinţei, la 30 mai 1847. A hotărât apoi să plece, pe 6 decembrie 1847, în Marea Britanie ca să fondeze primul oratoriu în Anglia, după ce a primit binecuvântarea papei pe 9 august 1847. Ajuns în vigilia Crăciunului 1847 la Londra, a rămas la Maryvale, unde s-a înfiinţat canonic primul oratoriu din Anglia pe 2 februarie 1848.

În rândul oratorienilor din Maryvale păreau să fie două tendinţe. Una, în jurul lui Frederick Wiliam Faber şi a membrilor mai tineri din oratoriu, era mai critică faţă de anglicani şi căuta, prin convertiri, să schimbe anglicanismul inspirându-se din catolicismul italian. Cealaltă tendinţă, se articula în jurul concepţiei lui John Henry Newman despre o Biserică Catolică înţeleasă ca fidelitate faţă de adevăratul creştinism al părinţilor Bisericii. Modul de a vedea al lui Frederick Wiliam Faber l-a influenţat totuşi pe John Henry Newman şi l-a dus la a avea un stil provizoriu foarte critic faţă de anglicanism.

Monseniorul Nicholas Wiseman i-a invitat pe oratorieni să predice în Postul Mare la Londra. Aceste predici au fost un eşec, dar au dus la fondarea

Oratoriului din Londra, unde Frederick Wiliam Faber a fost numit superior. John Henry Newman a rămas în oratoriul din Birmingham. Această perioadă a fost marcată de un nou val de convertiri de la anglicanism la catolicism, între care Henry Edward Manning.

La cererea Monseniorul Nicholas Wiseman, papa Pius al IX-lea i-a acordat lui Newman titlul de *doctor honoris causa* în teologie. În 1847, el a locuit la St. Wilfrid's College (Cheadle, Staffordshire), la St. Ann'a (Birmingham) şi, în sfârşit, la Edgbaston.

Papa Pius al IX-lea l-a numit pe Nicholas Wiseman cardinal şi arhiepiscop de Westminster. De asemenea, Pius al IX-lea a hotărât să restabilească ierarhia catolică creând noi dieceze în 1851. Această decizie a fost ocazia unei mari opoziţii a protestantismului popular faţă de Vatican şi catolici. Pentru John Henry Newman a fost ocazia de a-i apăra pe catolici denunţând nu pe anglicani, ci concepţiile false pe care anglicanii le au despre catolici.

În cursul anilor 1850, episcopii irlandezi s-au opus constituirii unei universităţi Queen's în Irlanda, în care catolicii şi protestanţii ar fi putut studia împreună. Această politică britanică a fost considerată de episcopii irlandezi care se opuneau acestei iniţiative drept o voinţă de a impune progresiv anglicanismul în Irlanda. În acest context, episcopii din Irlanda i-au cerut lui John Henry Newman să fondeze o nouă universitate la Dublin, „*Catholic University of Ireland*".

La început, în mai 1852, John Henry Newman a susţinut conferinţe în care îşi apăra concepţia despre educaţie şi despre universitate, cât şi cultura umană încreştinată şi posibilitatea concilierii ştiinţei şi teologiei. Şi-a reformulat concepţia în conferinţe care au dat naştere uneia dintre principalele sale opere: *Idea of a University* (Ideea de universitate).

Foarte curând, John Henry Newman a fost numit rector, dar episcopii din Irlanda nu i-au lăsat nicio marjă de manevră. A fost puţin consultat. În faţa acestei dificultăţi, Nicholas Wiseman a încercat să-l propună pentru a fi numit episcop, dar încercarea a eşuat. În pofida dificultăţilor şi lipsei de consideraţie, Newman a fondat o facultate de filosofie şi de literatură în 1854, apoi o facultate de medicină, în 1856. Văzând neîncrederea unor irlandezi, neliniştiţi de originile sale britanice, John Henry Newman a studiat cultura celtică şi s-a apropiat de mediile irlandeze. Studenţii erau puţini, iar imposibilitatea de a putea numi persoane, lipsa de încredere a episcopilor şi puţinele responsabilităţi lăsate laicilor în universitate de către aceştia, l-au determinat pe Newman să demisioneze din postul de rector, în 1857.

1.6. Trecerea de la aprobare şi entuziasm la crize şi amărăciuni

În 1851, John Henry Newman a ţinut o serie de conferinţe despre „*Present Position of Catholics in England*” (Situaţia prezentă a catolicilor în Anglia) în cursul cărora a luat apărarea Bisericii Catolice, opunându-se declaraţiilor anticatolice ale lui Giovanni Giacinto Achilli. Achilli, fost dominican italian, ajuns de puţin timp în Anglia, fusese redus la starea laicală din cauză că avusese relaţii cu femei pe când era preot. El protesta împotriva Bisericii, acuzând-o de obscurantism şi considerând că ea îi acordase un tratament nedrept. John Henry Newman a făcut publică într-o conferinţă viaţa ascunsă a lui Achilli la Roma, denunţând actele sale imorale. Achilli i-a deschis un proces de defăimare. John Henry Newman a trebuit să finanţeze căutarea martorilor şi să plătească şederea lor la Londra pe timpul procesului care a durat mult. Ameninţat un timp cu închisoarea, John Henry Newman a fost în final condamnat să plătească o amendă mare de 100 de lire, la care s-au adăugat cheltuielile pentru apărarea sa, care s-au ridicat la 14.000 de lire. Această judecată a fost considerată de ziarul *The Times* drept o dezonoare pentru justiţie, condamnarea fiind considerată total nedreaptă în privinţa lui John Henry Newman. Suma datorată de Newman a fost rezolvată printr-o subscripţie publică în favoarea sa. Surplusul l-a folosit pentru cumpărarea Rednall-ului, o mică proprietate situată pe colinele din Lickey, cu o capelă şi un cimitir, unde Newman va fi înmormântat.

Procesul pentru defăimare a fost greu de suportat pentru Newman. Mai mult, unii au criticat caracterul său, descriindu-l pe Newman ca „prea sensibil” şi având un „temperament morbid”.

Când a plecat la Dublin, John Henry Newman îi încredinţase unuia dintre oratorieni conducerea oratoriului din Birmingham. Acesta însă operase în mod prematur o reformă a oratoriului înainte de a primi acordul Sfântului Scaun. Newman a plecat la Roma ca urmare a unor denunţări de heterodoxie şi a încercat să se apere în faţa cardinalului Alessandro Barnabo, care l-a tratat cu puţină consideraţie.

Întors de la Roma, a început să-şi scrie reflecţiile despre relaţia dintre credinţă şi raţiune, ţinând cont, în cercetările sale, de aspectele psihologice, dar şi de cele ştiinţifice ale acestui subiect. Această muncă a fost întreruptă de arhiepiscopul Nicholas Wiseman care i-a cerut în 14 septembrie 1857 să preia conducerea unei noi traduceri a Bibliei în engleză. Această misiune l-a ocupat pe John Henry Newman mai mult de un an. În 1858, după mai multe luni de muncă, lucrarea a trebuit să fie abandonată ca urmare a opoziţiei episcopilor americani care, făcând şi ei aceeaşi muncă, i-au cerut lui Nicholas Wiseman să renunţe la traducerea sa. După un timp

de ezitare, arhiepiscopul a cedat şi John Henry Newman a trebuit să lase traducerea neterminată, având greutăţi şi în a plăti cheltuielile angajate.

În 1858 a plănuit înfiinţarea unei case a Congregaţiei Oratoriului la Oxford, însă s-a lovit de opoziţia cardinalului Henry Edward Manning şi a câtorva altora care se temeau că aceasta îi va determina pe catolicii englezi să-şi trimită fiii să studieze la Universitatea din Oxford, astfel că proiectul a fost abandonat.

În această perioadă, John Henry Newman a cunoscut şi amărăciuni, participând la o revistă condusă de catolici: *The Rambler*. Această revistă a devenit din ce în ce mai critică faţă de autoritatea bisericească. Newman, care credea în buna credinţă a colaboratorilor, a căutat să concilieze linia editorială a revistei cu poziţia oficială a Bisericii. Cu toate acestea, unii au citat scrierile sale pentru a-şi apăra poziţiile împotriva Bisericii. John Henry Newman a fost denunţat la Sfântul Oficiu pentru erezie. S-a apărat public, criticând reaua interpretare a scrierilor sale. În cele din urmă a demisionat de la redacţia revistei.

Din 1841, John Henry Newman avea o atitudine tulburătoare pentru mulţi englezi: convertit la catolicism, el nu denunţa decât rareori anglicanismul şi se concentra pe apărarea catolicismului şi a dogmelor sale. Această atitudine i-a adus o neîncredere din partea multor catolici. Zvonuri, răspândite de cardinalul Manning, despre o presupusă concepţie a lui Newman despre autoritatea Bisericii diferită de doctrina oficială, l-au făcut să se izoleze şi mai mult.

Un pamflet din 1862 anunţa revenirea lui Newman la anglicanism. El a denunţat imediat acest zvon. În ianuarie 1864, într-o recenzie la *History of England* a lui James Anthony Froude, apărută în *Macmillan Magazine*, Charles Kingsley scria că „părintele Newman ne informează că pentru binele său adevărul nu este necesar şi, în general, nu trebuie să fie o virtute a clerului roman”[18].

Răspunsul lui John Henry Newman a fost să publice, sub formă de pamflet polemic foiletonul despre convertirea sa şi despre demersurile sale de la începutul Mişcării de la Oxford. Autobiografia publicată sub numele de *Apologia pro vita sua* arată locul inteligenţei şi a căutării adevărului în convertirea sa Această carte a fost un mare succes de librărie şi a condus la o schimbare importantă a situaţiei lui John Henry Newman: a primit susţinerea şi felicitările a numeroşi catolici ale căror îndoieli au dispărut. Acest lucru i-a permis şi să restabilească dialogul cu anglicanii din Mişcarea de la Oxford, între care John Keble şi Edward Bouverie Pusey, cu care nu mai vorbise de aproape 20 de ani.

---

[18] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 451.

1.7. Trecerea din această viață pământească la viața fericiților din cer

În 1870, Newman a publicat *Gramatica asentimentului*, lucrarea s-a cea mai reuşită, în care credința religioasă este expusă cu argumente adesea diferite de cele folosite de teologii catolici. În 1877, când au fost reeditate lucrările sale anglicane, a adăugat la cele două volume despre *Via media* o lungă prefață şi numeroase note, în care răspundea la propriile sale argumente anti-catolice de atunci.

În timpul primului Conciliu ecumenic din Vatican (1869-1870) s-a opus definiției infailibilității pontificale prezentate de teologii întorşi de la conciliu şi, într-o scrisoare privată către episcopul său, publicată apoi fără ştiința sa, el denunța „modul insolent şi agresiv” care susținuse această dogmă. Atunci când această dogmă a fost proclamată, el nu s-a mai opus şi, într-o scrisoare adresată ducelui de Norfolk cu ocazia acuzației aduse de William Gladstone împotriva Bisericii Catolice ca „a repudiat în acelaşi timp şi gândirea modernă şi istoria antică”, John Henry Newman afirmă că el a crezut mereu în această doctrină, dar i-a fost doar teamă pentru efectul ei negativ asupra convertirilor în Anglia, datorită specificităților istorice locale ale catolicismului.

În 1878, spre marea sa plăcere, vechiul său colegiu l-a ales „*Honorary Fellow*” (membru de onoare) al Universității din Oxford. În acelaşi an, papa Pius al IX-lea, care nu avea deloc încredere în el, a murit. Succesorul său, Leon al XIII-lea, primind sugestia ducelui de Norfolk, a decis să-l ridice pe Newman la demnitatea de cardinal. Această distincție era remarcabilă, întrucât Newman nu era decât un simplu preot. Propunerea a fost făcută în februarie 1879, iar anunțul public a fost primit cu mare aprobare în toată lumea anglofonă. John Henry Newman a fost creat cardinal la 12 mai 1879 şi a primit titlul de San Giorgio al Velabro. Profitând de prezența la Roma, Newman şi-a subliniat opoziția constantă contra liberalismului în materie religioasă.

După o boală care i-a provocat îngrijorare, Cardinalul Newman s-a întors în Anglia, având reşedința la Oratoriu. A continuat să publice articole până în 1885. A celebrat ultima Liturghie la Crăciunul anului 1889. După ce a căzut din nou bolnav de pneumonie, s-a stins la 11 august 1890, în vârstă de 89 de ani, în Oratoriul din Edgbaston[19].

Cardinalul Newman a fost înmormântat în cimitirul de la Rednall Hill, Birmingham. Împarte mormântul cu prietenul său, Ambrose St. John, care se convertise la catolicism odată cu el. Pe piatra de mormânt este înscris textul: „*Ex umbris et imaginibus in veritatem*” (De la umbre şi imagini spre adevăr).

---

[19] Louis Bouyer, *Newman sa vie sa spiritualité*, 485.

În 1958, a fost deschis procesul diecezan de canonizare la Birmingham, dar în ciuda dorinţei Papei Paul al VI-lea de a-i sărbători canonizarea în Anul Sfânt 1975, abia în ianuarie 1991, Papa Ioan Paul al II-lea a decretat virtuţile eroice ale lui John Henry Newman, când acesta a fost proclamat Venerabil.

În data de 3 iulie 2009, Papa Benedict al XVI-lea a aprobat documentul prin care se recunoaşte mijlocirea lui Newman la vindecarea diaconului permanent Jack Sullivan în anul 2001, vindecat de o vătămare gravă a măduvei spinării, în urma rugăciunilor acestuia adresate cardinalului Newman, în timp ce era în spital. În aceeaşi zi, Papa l-a autorizat pe cardinalul Angelo Amato, prefect al Congregaţiei pentru Cauzele Sfinţilor, să înceapă procesul de canonizare.

În februarie 2010, a devenit cunoscut faptul că papa Benedict al XVI-lea a prevăzut beatificarea la Birmingham, în cursul călătoriei sale în Scoţia şi în Anglia, în perioada 16-19 septembrie 2010. Diaconul Jack Sullivan din Arhidieceza de Boston, care a fost vindecat prin mijlocirea miraculoasă a Cardinalului John Henry Newman, a slujit la Liturghia papală în timpul căreia cardinalul Newman a fost beatificat. Liturghia, la care au fost de faţă 55.000 de credincioşi, a avut loc în parcul Crofton, imens spaţiu verde situat la periferia oraşului Birmingham. Beatificarea a avut loc la 19 septembrie 2010, iar sărbătoarea sa este stabilită la data de 11 august, în fiecare an.

2. *Cor ad cor loquitur*. Gândirea fericitului Newman despre sfinţenie[20]

Odată, pe când Newman era înaintat în vârstă, auzind că unii ar fi voit să-l declare sfânt, a scris: „Nu sunt potrivit să o fac pe sfântul, nu poţi să spui asta. Sfinţii nu sunt literaţi, ei nu iubesc clasicii, nu scriu poveşti. Eu sunt în felul meu probabil destul de bun, dar asta nu înseamnă că am un profil înalt... Îmi este suficient să lustruiesc încălţămintea la sfinţi, dacă sfântul Filip în cer ar avea nevoie de cremă pentru ghete”[21].

În timpul vieţii sale, Newman s-a considerat mereu departe de perfecţiunea creştină. Cu toate acestea, de la „prima sa convertire” (1816), aspiraţia sa a fost în întregime îndreptată spre Dumnezeu pe care îl recunoştea ca axul central al vieţii sale. El nu a mai pierdut niciodată conştiinţa prezenţei lui Dumnezeu şi respectul profund pentru adevărul revelat. Un principiu pe care şi l-a însuşit încă de tânăr suna astfel: „Mai degrabă

[20] Gândirea lui John Henry Newman despre sfinţie este prezentată şi pe situl: http://www.newmanfriendsinternational.org/italian/index.php

[21] C.S. Dessain, ed., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XIII, Thomas Nelson, London 1963.

sfințenie decât pace”. A rămas credincios acestui angajament şi s-a străduit cu tărie să-i cheme pe creştini la idealul sfințeniei.

2.1. Sfințenia: necesară

Una dintre primele predici pe care Newman le-a ținut pe când avea 25 de ani are ca titlul: Sfințenia este necesară pentru fericirea viitoare. În acest discurs spunea:

> De multe ori citim că scopul pe care l-a urmărit Domnul atunci când şi-a asumat natura noastră a fost acela de a face sfinte creaturile păcătoase... Toată istoria răscumpărării, alianța milostivirii, în orice aspect şi dispoziție, dau dovadă despre necesitatea sfințeniei în vederea mântuirii[22].

Cine nu ajunge la sfințenie nu poate gusta bucuria cerului.

> Chiar presupunând că i-ar fi permis omului care nu este sfânt să intre în paradis, când ar ajunge acolo nu ar fi fericit, şi deci nu ar fi un act de milostivire să i se permită să intre... Doar un sfânt poate să-l contemple pe Cel Sfânt. Fără sfințenie nici un om nu poate să suporte vederea chipului lui Dumnezeu[23].

Inima lui Newman era îndreptată spre cele nevăzute şi spre valorile care rămân. În timpul nostru când mulți se ataşează de cele văzute şi de efemer şi în care se vorbeşte puțin, chiar şi la predică, despre lucrurile de pe urmă, privirea încrezătoare a lui Newman spre veşnicie este foarte actuală. Această privire poate să impregneze viața de fiecare zi. Sfințenia, fără de care nimeni nu poate să-l contemple pe Dumnezeu, este rezultatul multor acte de credință, care purifică inima de păcat şi o pregătesc pentru Dumnezeu. „Fiecare act de ascultare față de voința lui Dumnezeu care sunt, aşa cum se spune, fapte bune, sunt pentru noi utile, deoarece ne eliberează puțin câte puțin de această lume păcătoasă şi imprimă în inima noastră un caracter ceresc”[24]. Această transformare a inimii nu se face se azi pe mâine, ci ea are nevoie de efort şi perseverență. „A ajunge la darul sfințeniei este lucrarea unei întregi vieți”[25].

2.2. Sfințenia: concretă

Newman ştia că multe persoane, auzindu-l predicând, se umpleau de bucurie şi mângâiere. Dar el nu predica cu intenția de a trezi emoții şi de a smulge simpatia umană. Deşi era conştient de importanța sentimentului

---

[22] J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, I-VIII, Christian Classics, Westminster 1966 - 1968, aici vol. I, 1.

[23] J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, I, 3, 6.

[24] J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, I, 9.

[25] J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, I, 12.

pentru viaţa de credinţă, el era contrar unei exaltări a sentimentelor. El nu voia în primul rând să trezească în ascultătorii săi bune sentimente, ci să-i încurajeze la fidelitate şi la ascultarea credinţei în datoriile zilnice. Cu toată claritatea afirma:

> Cei pentru care obiectivul principal al predicii este mângâierea par să nu cunoască scopul oficiului lor. Sfinţenia este marele scop. Pentru asta e nevoie de luptă şi purificare. Mângâierea este un mijloc care întăreşte inima, însă nimeni nu bea zi şi noapte un medicament pentru inimă[26].

Newman, pe când era încă anglican, scotea în evidenţă păcatul, pericolele lumii şi nevoia urgentă de penitenţă şi convertire. Acest angajament în predică venea din convingerea sa interioară că trebuie să-i îndemne pe oameni la o viaţă conformă cu evanghelia.

După convertirea la Biserica Catolică, tonul lui Newman a devenit mai blând, însă a rămas neschimbată convingerea sa să sfinţenia se găseşte în îndeplinirea fidelă a datoriilor de fiecare zi. În cuvinte simple, el rezuma concepţia sa în „calea scurtă către perfecţiune”.

> Dacă voi mă întrebaţi ce trebuie să faceţi pentru a fi desăvârşiţi, eu vă voi răspunde: nu rămâneţi în pat după ora fixată pentru trezire; îndreptaţi primele voastre gânduri către Dumnezeu; faceţi o vizită scurtă lui Isus în Preasfântul Sacrament; recitaţi cu devoţiune Angelus; mâncaţi şi beţi pentru slava lui Dumnezeu; recitaţi cu atenţie coroana Rozariului; fiţi reculeşi; alungaţi gândurile rele; faceţi-vă cu devoţiune meditaţia de seară; examinaţi-vă în fiecare zi conştiinţa; când vine ceasul, urcaţi-vă în pat şi veţi deja desăvârşiţi[27].

2.3. Sfinţenia: dăruită

Chiar dacă Newman subliniază aspectul convertirii şi al efortului personal pentru sfinţenie, el nu uită că omul este incapabil de la sine să urce piscul sfinţeniei. Dumnezeu singur îl poate face capabil pentru această angajare. Prin Isus Cristos el a deschis poarta sfinţeniei, cu Botezul îl face părtaş în Duhul Sfânt de sfinţenia sa. În predica „Inhabitarea Duhului Sfânt”, Newman afirmă că Fiul lui Dumnezeu făcut om prin puterea Duhului Sfânt rămâne prezent în Biserică şi în inima credincioşilor. El a schimbat lumea din interior.

> Putem vedea că Mântuitorul, după venirea sa în lume, nu a voit să-l lase în aceeaşi condiţie în care se afla mai înainte, deoarece el este în continuare în mijlocul nostru nu cu simple daruri, ci pentru că Duhul său rămâne în Biserică precum şi în sufletul fiecărui creştin[28].

---

[26] H. TRISTRAM, ed., *J. H. Newman. Autobiographical Writings*, Sheed & Ward, London - New York 1956, 172.

[27] J.H. NEWMAN, *Meditations and Devotions*, Christian Classics, Westminster 1975, 286.

[28] J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, II, 221.

Duhul Sfânt este cel care uneşte, purifică şi sfinţeşte Biserica. Acelaşi Duh, prin Botez purifică şi transformă oamenii, îi introduce în comunitatea Bisericii şi îi face fii ai lui Dumnezeu.

> El imprimă în noi imaginea Tatălui nostru ceresc pe care o pierdusem prin căderea lui Adam şi ne conduce, cu puterea celui mai intim elan vital al noii noastre naturi, să căutăm prezenţa sa. El ne restituie o parte din acea libertate în voinţă şi acţiune, a acelei dreptăţi şi nevinovăţii cu care a fost creat Adam. El ne leagă cu toate fiinţele sfinte aşa cum mai înainte eram legaţi de rău. Pentru a ne mântui, el reînnoadă acea legătură ruptă care vine de sus, uneşte într-o familie tot ceea ce este sfânt şi veşnic şi ne separă de lumea rebelă care ascunde în ea distrugerea. Deoarece suntem fiii lui Dumnezeu şi una cu el, sufletul nostru tinde spre el şi îl invocă fără încetare[29].

Întrucât sfinţenia vine de la Dumnezeu, ea trebuie implorată mereu cu umilinţă. În acest sens, Newman îl invocă pe Duhul Sfânt:

> Tu dai sufletelor noastre moarte o nouă viaţă pentru a te sluji. De la tine vine orice gând bun şi orice dorinţă curată, orice hotărâre bună şi orice reuşită. Tu îi transformi pe cei păcătoşi în sfinţi. Prin tine Biserica se întăreşte şi întinereşte, tu trezeşti în ea eroi şi dai tărie martirilor pentru a ajunge la coroana victoriei. Tu fondezi noi ordine religioase şi dai Bisericii noi forme de devoţiune. Ţări noi se întorc la Cristos... Eu te laud şi te ador, Dumnezeul meu preaînalt, Duhule Sfânt[30].

Sfinţenia este un dar pe care nimeni nu-l poate atinge cu propriile forţe: „Sfântul este creaţia exclusivă a evangheliei şi a Bisericii”[31].

2.4. Sfinţenia: provocatoare

Deoarece comportamentele naturale umane sunt rănite de păcat şi de consecinţele sale, omului nu-i este uşor să se deschidă la darul sfinţeniei. El trebuie să fie dispus să înfrunte lupta spirituală necesară cu omul cel vechi. „Harul a învins natura; iată toată istoria sfinţilor”[32]. Un semn elocvent al faptului că harul lui Dumnezeu imprimă în inima oamenilor imaginea noului Adam este umilinţa şi conştiinţa propriei micimi. De aceea Newman spune: „Ei sunt cu atât mai aproape de cer cu cât se consideră mai mici”[33]. Chemarea la sfinţenie este o mare provocare pentru natura umană.

---

[29] J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, II, 224 - 225.

[30] J. H. Newman, *Meditations and Devotions*, 397.

[31] J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, IV, 157.

[32] J.H. Newman, *Discourses to Mixed Congregations*, Christian Classics, Westminster 1966, 49.

[33] J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, III, 239.

Şi lumea care crede că se poate descurca fără Dumnezeu are dificultăţi în a înţelege ceea ce noi numim sfinţenie. Omul care tinde la sfinţenie – ca Isus – devine adesea semn de contradicţie: unii îi recunosc o proprie forţă de atracţie, alţii îl privesc cu neîncredere, alţii chiar îl resping vădit. Newman a avut pentru aceasta o formulă drastică: „Cu cât un om este mai sfânt, cu atât este mai puţin înţeles de oamenii lumii”[34].

Curajul de a merge contra curentului din iubire faţă de Dumnezeu nu rămâne însă fără efecte asupra lumii. Dimpotrivă, se poate spune că nimeni ca sfinţii nu are o aşa mare influenţă asupra lumii. În predica „Sfinţenia, caracteristica împărăţiei creştine”, Newman precizează: „Sfinţii trăiesc în sac şi cenuşă, dar sunt îmbrăcaţi cu mătase şi pietre preţioase. Biserica respinge bunurile acestei lumi, dar aceste bunuri îi vin fără să le ceară. Putere şi influenţă, prestigiu şi încredere şi bogăţie îi vin deoarece nu le cere, ea le are pentru că nu caută, dar dacă le caută le pierde”[35]. Sfinţii sunt ca ferestre prin care gloria lui Dumnezeu luminează lumea. „Aşa cum lumina soarelui ajunge la noi reflectată, tot la fel sfinţii lui Dumnezeu sunt instrumente prin care ne vine gloria sa”[36].

2.5. Sfinţenia: personală

Sfinţenia constă în participarea la natura divină; asta nu înseamnă totuşi că oamenii îşi pierd individualitatea lor. Dimpotrivă: adevărul, personalul, originalul fiecărei persoane umane este clarificat şi înnobilat prin har. Newman sublinia mereu că Dumnezeu conduce omul în mod cu totul personal. El vrea sfântul „original”. În conferinţa „Sfinţenia ca norma stilului de viaţă creştin” el deplânge faptul că mulţi oameni au un concept fals despre sfinţenie. Ei cred că sfinţii nu au de dus lupta cea bună a credinţei, că viaţa lor ar fi monotonă, că nu cunosc lumea cu frumuseţile şi ispitele ei, că nu-şi dezvoltă talentele lor personale.

O privire asupra multor sfinţi din istoria creştinismului arată cât de false sunt aceste concepţii. Există între sfinţi multe diferenţe – cât priveşte capacitatea lor, formarea lor, vârsta lor, originea lor, drumul lor de credinţă. Ei ne arată drumul urmării lui Cristos şi sunt în acest sens „o normă a adevărului, a mărinimiei şi a iubirii”[37]. Dar Newman adaugă că „ei nu pot fi mereu modelele noastre şi nu suntem mereu ţinuţi să le urmăm”[38]. Moti-

---

[34] J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, IV, 244.

[35] J.H. NEWMAN, *Sermons on Subjects of the Day*, Christian Classics, Westminster 1968, 245-246.

[36] J.H. NEWMAN, *Autobiographical Writings*, 231.

[37] J.H. NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations*, 101.

[38] J.H. NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations*, 101.

vul e că fiecare om este în mod minunat unic şi irepetabil. Nimeni nu trebuie să devină copia altuia. Fiecare om este o persoană iubită şi voită de Dumnezeu şi în fidelitate faţă de Cristos şi faţă de Biserică trebuie să parcurgă propriul drum de credinţă.

> Dumnezeu te observă individual, oricine ai fi tu. El te cheamă cu numele tău (cf. *Is* 43,1). El te vede, te înţelege pentru că el te-a creat. El ştie ce se întâmplă în interiorul tău, cunoaşte toate sentimentele şi gândurile tale, înclinaţiile şi lucrurile care îţi plac, puterea şi slăbiciunea ta. El te observă în zilele de bucurie ca şi în zilele de durere. El îţi este aproape în speranţele tale ca şi în ispitele tale. El se interesează de toate preocupările tale, de toate amintirile tale vesele sau triste, de stările tale umorale mai sus sau mai jos. El a numărat toate firele de păr de pe capul tău şi centimetrii staturii tale. El te cuprinde complet şi te duce în braţele sale. El te culege de pe pământ şi te pune sus. El observă pe chipul tău bucuria şi durerea, când te bucuri de sănătate şi când eşti bolnav... Tu nu eşti doar creatura sa – deşi el are grijă chiar şi de păsările cerului şi a avut milă de animalele din Ninive – tu eşti un om răscumpărat şi sfinţit, fiul său adoptiv care se bucură de o parte din acea glorie şi fericire care izvorăsc veşnic din el în Unul-născut. Tu ai fost ales să fii al său, privilegiat faţă de mulţi în lume. Tu eşti unul dintre cei pe care Cristos i-a inclus în rugăciunea sa, sigilată cu sângele său preţios[39].

2.6. Newman: sfânt

Când a primit bula de numire la onoarea de cardinal (1879), Newman, privind la viaţa trecută a spus:

> În cursul atâtor ani am făcut multe greşeli. Nu am nimic din înalta perfecţiune care se întâlneşte în scrierile atâtor sfinţi, în care nu pot fi erori; dar cred că pot să afirm că în tot ceea ce am scris am urmărit întotdeauna intenţii nobile, nu am căutat scopuri personale, am avut o conduită ascultătoare, m-am arătat disponibil să fiu corect, m-am temut de greşeală, am dorit să slujesc sfânta Biserică şi ceea ce am reuşit o datorez milostivirii lui Dumnezeu[40].

Aceste cuvinte arată umilinţa unui adevărat om al lui Dumnezeu şi care e semnul unei adevărate măreţii interioare.

Odată, un copil voia să-l pună în încurcătură adresându-i întrebarea: „Cine e mai mare: un cardinal sau un sfânt?” El s-a gândit câteva secunde şi apoi a răspuns: „Cardinalii aparţin acestei lumi, sfinţii aparţin cerului”[41]. Newman a fost făcut cardinal de papa Leon al XIII-lea. Era şi un sfânt? Da.

Şi-a dedicat toată viaţa slujirii adevărului revelat şi luptei acerbe contra

---

[39] J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, III, 124 - 125.

[40] M.K. Strolz, ed., *John Henry Newman. Saggio commemorativo nel Centenario del Cardinalato*, Roma 1979, 110.

[41] L. Bouyer, *Newman. His Life and Spirituality*, Burns & Oates, London 1958, 387.

liberalismului religios şi moral pe care îl considera marele duşman al credinţei creştine. A avut un simţ fin al apropierii de Dumnezeu, şi-a îndeplinit datoria cu mare fidelitate şi dăruire, a iubit Biserica şi oamenii. În ultimii săi ani pe pământ a dus o viaţă şi mai intensă de rugăciune şi de reculegere. Multele suferinţe pe care a trebuit să le îndure datorită fidelităţii faţă de chemarea lui Dumnezeu au făcut şi mai nobile şi spirituale trăsăturile chipului său. În lunile de dinaintea plecării sale la Domnul nu mai era în stare să celebreze sfânta Liturghie şi să recite Breviarul; le-a înlocuit cu recitarea sfântului Rozariu pe care îl iubea mai mult decât toate celelalte devoţiuni.

La o zi după moartea lui Newman, survenită pe 11 august 1890, a apărut pe cotidianul londonez *The Times* un lung elogiu funebru care se termina cu următoarele cuvinte:

> De un lucru putem fi siguri, şi anume că amintirea acestei vieţi curate şi nobile, neatinsă de lucrurile acestei lumi va dura şi că, dacă Roma îl va canoniza sau nu, el va fi canonizat în memoria credincioşilor evlavioşi din multe confesiuni din Anglia... *Sfântul din el va supravieţui*[42].

[42] *The Times*, August 12, 1890, citat de Ph. Boyce, „John Henry Newman: Nascita e sviluppo di un ideale di santità", in M.K.. Strolz, *John Henry Newman. Saggio commemorativo nel Centenario del Cardinalato*, 59.

PROFILUL *OMULUI NOU* ÎN *SCRISOAREA CĂTRE EFESENI*

Lect. dr. pr. Tarciziu Hristofor ŞERBAN
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi[1]

Sumar: Pornind de la *Scrisoarea sfântului apostol Paul către Efeseni*, autorul prezentului articol analizează profilul omului nou aşa cum este el schiţat de către apostolul neamurilor. Premisa pentru autor o reprezintă modelul oferit de mulţi dintre contemporanii noştri, oameni cu o conduită morală impecabilă şi cu o credinţă fermă, ridicaţi în ultimele decenii la cinstea altarelor. În partea întâi a studiului este prezentat studiul enunţurilor metaforizante din *Ef* 6,10-20, adică modalitatea sfântului Paul de a prezenta lupta spirituală dusă de creştin prin compararea ei cu lupta victorioasă purtată de un oştean bine echipat. În partea a doua sunt analizate în schimb enunţurile metaforizate, care schiţează un profil pentru destinatarii *Epistolei către Efeseni*, cerându-li-se să îşi însuşească seria de patru virtuţi enumerate în vv. 14-16 din acelaşi capitol. În *Concluzii*, autorul evidenţiază modul în care cele două planuri semantice – metaforizante şi metaforizate – se articulează şi se concretizează într-un mesaj.

Cuvinte cheie: *Epistola către Efeseni*, metaforă, enunţuri metaforizante, luptă, enunţuri metaforizate, virtuţi, adevăr, dreptate, râvnă, credinţă, mântuire, duh „justiţiar".

Summary: Starting from the Saint Paul's Epistle to Ephesians, the author of the dissertation analyzed the profile of the Newman as it is exposed by the Apostle to the Gentiles. The premise is the model offered by the people of present time, people of an impeccable moral behavior and of a strong faith, who are now saints. In the first part of this article, there is presented the metaphoric language from *Ef* 6,10-20, that is the Saint Paul's way to present the spiritual fight of the Christian, by comparing it with a triumphal battle of a very well equipped soldier. In the second part, there are a few metaphoric notions, which sketched a profile of the addressees of the St. Paul's Epistle to Ephesians, asking them to acquire the four virtues enumerated in the vv. 14-16 of the same chapter. In *Conclusions*, the author shows how the two semantic levels– metaphorical and metaphorised – joined and build a message.

Key word: Saint Paul's Epistle to Ephesians, metaphor, metaphorical enunciation, fight, metaphorised enunciation, virtues, truth, justice, zeal, faith, salvation, spirit, vigilante.

---

[1] Lect. univ. dr. pr. Tarciziu Hristofor Şerban este profesor de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi (email starciziu@yahoo.fr).

Introducere

Vă este, cu siguranţă, cunoscut tuturor faptul că ultimii papi au ţinut ca tot mai multe persoane ale timpurilor noastre, care au trăit o viaţă coerentă cu mesajul evanghelic, o viaţă de sfinţenie, adesea eroică, să fie propuse spre beatificare ori canonizare. Astfel că şi înainte şi, mai ales, după cel de-al doilea război mondial, o pleiadă de contemporani au fost ridicaţi la cinstea altarelor. Între aceşti contemporani se află soţi, tineri şi tinere, oameni cu preocupări obişnuite şi oameni de ştiinţă, laici, persoane consacrate, clerici, într-un cuvânt, persoane reprezentative din toate sferele societăţii sau ale Bisericii. Între aceştia nu pot să nu îi menţionez pe *Josef Damian de Veuster; Edith Stein (Tereza-Benedicta a Crucii); Maximilian Kolbe; Givanna Beretta Molla; Chiara Badano; Antonio Gaudi; John Henry Newman, etc.*, dar şi pe foarte curând *fericitul Szilárd Bogdánffy*, episcopul de Oradea care va fi beatificat sâmbătă 30 octombrie. Mai mult, actualul papă, sfântul părinte Benedict al XVI, şi-a axat catehezele sale din ziua de miercuri pe figuri celebre ale istoriei Bisericii.

Prin astfel de gesturi sfinţii părinţi papi vor să prezinte, în contextul tot mai secularizat al lumii de astăzi, adevărate modele de viaţă creştină. Astfel de modele sunt atât de necesare într-o epocă puternic marcată de o filozofie relativist-materialisă, filozofie care destructurează orice proiect de viaţă socială, familială, etc. Or, oamenii pe care Biserica îi prezintă lumii de astăzi poartă pe chipurile lor senine trăsăturile unor determinări, trăsăturile coerenţei şi ale virtuţii, trăsăturile sfinţeniei.

Şi nu e greu să ne imaginăm că astfel de oameni şi-au format caracterele la şcoala *Sfintei Scripturi*, acea şcoală care învaţă că, pentru a ne împlini, trebui *să nu mai trăim pentru noi înşine, ci pentru Acela care a murit şi a înviat pentru noi* (*2Cor* 5,15).

Contribuţia mea de astăzi îşi propune să prezinte un text care se vrea a fi un proiect de viaţă, proiect menit să structureze identitatea creştină aşa cum Isus Cristos a voit-o şi cum apostolii s-au străduit să o propună primelor generaţii creştine. Textul este cel din *Ef* 6,10-20.

Efeseni 6,10-20

(10) În rest, întăriţi-vă în Domnul şi în puterea tăriei lui.

(11) Îmbrăcaţi armura lui Dumnezeu ca să puteţi sta drepţi înaintea uneltirilor diavolului, (12) căci lupta voastră nu este împotriva sângelui şi a cărnii, ci împotriva stăpânirilor, împotriva domniilor, împotriva conducătorilor acestei lumi de întuneric, împotriva duhurilor răutăţii din văzduhuri. (13) De aceea, luaţi armura lui Dumnezeu ca să vă puteţi împotrivi în ziua cea rea şi, după ce veţi fi împlinit toate, să puteţi sta drepţi.

(14) Staţi drepţi, aşadar, [fiind] încinşi peste mijloc cu adevărul, îmbrăcaţi cu platoşa dreptăţii, (15) [având] picioarele încălţate cu râvna Evangheliei păcii, (16) luând pe deasupra mereu scutul credinţei, cu care veţi putea stinge toate săgeţile aprinse ale Celui rău; (17) şi primiţi şi coiful mântuirii şi sabia Duhului, care este Cuvântul lui Dumnezeu, (18) rugându-vă cu orice [fel] de rugăciune şi de cerere, în orice clipă în Duh şi pentru aceasta veghind cu toată stăruinţa şi cererea pentru toţi sfinţii (19) [dar] şi pentru mine, ca să îmi fie dat cuvânt atunci când îmi voi deschide gura, pentru a face cunoscut cu îndrăzneală misterul Evangheliei (20) pentru care sunt sol în lanţuri [şi ca] în el să îmi găsesc curajul să vorbesc aşa cum se cuvine. (Ef 6,10-20)

Această pericopă, care precede salutările finale din epistola către *Efeseni*, le aduce destinatarilor o ultimă serie de recomandări. Enumerând ameninţările venite din partea unui duşman mult mai puternic decât ei, mult mai primejdios decât *sângele şi carnea* (6,12), autorul le dă *sfinţilor şi credincioşilor în Isus Cristos* (1,1) câteva sfaturi în vederea unei *lupte* (6,12). Trebuie ca ei să înfrunte *uneltirile diavolului* (6,11), *stăpânirile, autorităţile, conducătorii acestei lumi de întuneric, duhurile răutăţii din văzduhuri* (6,12). Doar armele care alcătuiesc armura lui Dumnezeu (6,11.13) şi sprijinul rugăciunii (6,18) le vor permite, *în ziua cea rea… să rămână în picioare* (6,13). Dar pentru că în acest scenariu autorul renunţă adesea la primul nivel de limbaj pentru a folosi un limbaj din registrul militar şi etic, el îl invită pe cititor să înţeleagă mesajul pericopei prin prisma metaforică.

Ce este o metaforă?

Foarte pe scurt, o metaforă este o comparaţie în care cei doi termeni angajaţi aparţin la două lumi semantice diferite sau la două isotopii. Cu alte cuvinte, o metaforă defineşte o realitate în termenii altei realităţi. De aici decurge că, în construcţia unei metafore avem de-a face cu un enunţ metaforizant şi un enunţ metaforizat.

Ceea ce voi face în continuare este să alcătuiesc „scenariul” metaforizant folosindu-mă de enunţurile metaforizante pentru ca, mai apoi, să pun în evidenţă realitatea pe care defineşte. Cu alte cuvinte, voi face un ***studiu al enunţurilor metaforizante*** urmat de un ***studiu al enunţurilor metaforizate*** pentru ca, în ***concluzii***, să pun în evidenţă modul în care aceste două planuri semantice se articulează şi se concretizează într-un mesaj.

I. Studiul enunțurilor metaforizante

Prin enumerarea diferitelor piese vestimentare sau arme din vv. 14-17 în ochii cititorului se conturează imaginea unui luptător înarmat cu *cingătoare, platoşă, încălțăminte, scut, coif* şi *sabie*, aşadar, piese ale unei armuri. Or, vv. 11 şi 13 impuneau destinatarilor îmbrăcarea unei armuri despre care autorul spunea că este *a lui Dumnezeu*. Altfel spus, natura acestei armuri, şi implicit a tuturor pieselor componente, este specială, *divină*. Această particularitate capătă importanță, în desfăşurarea narativă, mai ales în momentul în care este indicată identitatea duşmanului de înfruntat, *diavolul* (v. 11) şi cei asimilați lui, *stăpânirile, domniile, conducătorii acestei lumi de întuneric, duhurile răutății din văzduhuri* (v. 12), duşman(i) de neînfruntat altfel decât prin astfel de mijloace.

Acest profil metaforic de luptător este cuprins într-un scenariu alegoric dominat de elemente provenind din sfera militară:

a) În vv. 10-13 aspectele prezentate ar putea fi grupate în ceea ce s-ar putea numi *pregătirea pentru luptă*. Remarcăm, în acest sens că:

1. Îndemnul *de a se întări în Domnul şi în puterea tăriei lui* sugerează un prim aspect al pregătirii de luptă. Această pregătire este prezentată ca absolut necesară de vreme ce viitoarea confruntare nu va fi dusă împotriva *sângelui şi a cărnii*, adică a unui duşman egal cu luptătorul povățuit de autorul epistolei, ci împotriva unuia care dispune de puteri cărora doar *puterea tăriei Domnului* i se poate opune. Am avea aşadar de-a face cu un îndemn specific etapei de pregătire care este menită să consolideze fizic, psihic şi moral pe luptător.

2. Invitația *de a îmbrăca o armura lui Dumnezeu* sugerează un alt aspect al pregătirii de luptă. Armura este specială, este *a lui Dumnezeu*. Particularitatea acestei armuri vizează o calitate necesară care să corespundă unei situații anume, în perspectiva unui deznodământ fericit pentru cei care o poartă: *să stați drepți* în fața uneltirilor diavolului.

3. Indicarea identității duşmanului ce trebuie înfruntat face şi ea parte din pregătirea de luptă. Acesta este *diavolul* (v. 11) şi cei asimilați lui, *stăpânirile, domniile, conducătorii acestei lumi de întuneric, duhurile răutății din văzduhuri* (v. 12).

4. Indicarea naturii luptei care trebuie dusă*, o luptă corp la corp* (v. 12) sugerează un alt aspect al pregătirii. Luptătorul are nevoie să cunoască natura luptei pe care o are de dus.

5. Indicarea momentului luptei: *ziua cea rea*, nedeterminată mai mult (v. 13).

b) Versetele 14-20 presupun trecerea de la pregătire la intrarea în situație de luptă. Această situație de luptă nu se exprimă, în cazul nostru, în termenii unei confruntări efective. Remarcăm, în acest sens:

1. *Apelul la intrare în situație de luptă*: *Stați drepți…!* (v. 14)

2. *Sugerarea unor aspecte ce țin esența luptei*: vestirea păcii, din partea luptătorului, (v. 15) şi trimiterea de săgeți aprinse, din partea celui rău, (v. 16b).

3. *Indicarea deznodământului luptei, cu dublă perspectivă*: *mântuirea*, pe de o parte, şi *duhul „justițiar”*, pe de altă parte (v. 17).

4. *Invitația la rugăciune ca mijloc de susținere solidară a celorlalți luptători (sfinții şi apostolul-ambasador)* (v. 18).

II. Studiul enunțurilor metaforizate

Şi enunțurile metaforizate schițează, la rândul lor, un profil pentru destinatarii *Epistolei către Efeseni*. Cerându-li-se să îşi însuşească seria de patru virtuți enumerate în vv. 14-16, *adevărul, dreptatea, râvna, credința*, virtuți cărora le sunt adăugate *mântuirea* şi *duhul „justițiar”* ca pe nişte convingeri salvatoare (v. 17), ei ar trebui să „intuiască” aluzia la conceptul de „om nou” (*Ef* 2,15; 4,24), concept care polarizează discursurile celor două părți ale epistolei (*Ef* 1-3 şi 4-6).

Dar, pentru că în pericopa noastră acest profil nu este foarte transparent, restul elementelor au menirea să îi întărească trăsăturile caracteristice. Astfel i se cere cititorului:

1. Să îşi consolideze identitatea, „omului cel nou” din el, cu *puterea tăriei* Domnului. Acest îndemn, care se face ecoul învățăturii cu privire la *lucrarea tăriei puterii sale [a lui Dumnezeu] pe care a înfăptuit-o în Cristos, înviindu-l din morți şi aşezându-l la dreapta sa în ceruri…* şi prin care, tot El, *ne-a înviat împreună cu Cristos…şi ne-a aşezat în ceruri în Cristos Isus* (*Ef* 1,19b-20.2,5-6), îi reaminteşte cititorului în ce a constat transformarea produsă în el atunci când a crezut (*Ef* 2,8) şi când a primit Botezul prin care s-a *îmbrăcat cu omul cel nou* (*Ef* 4,24) şi îi cere să „reîmprospăteze” această putere în el.

Pericopa nu specifică în ce mod s-ar putea realiza această *întărire*. Cu siguranță că simplul enunț ar fi trebuit să fie suficient destinatarilor ca ei să înțeleagă la ce anume face aluzie autorul. Foarte probabil ca el să facă aluzie la îndemnul din *Ef* 2,11, *amintiți-vă că voi odinioară erați păgâni*, identitate care ar echivala cu *erați morți* (cfr. *Ef* 2,1), de vreme ce amintirea reaprinde trăirile şi reîmprospătează angajamentele de altădată. Coroborat cu acest îndemn ar trebui presupus şi acela din *Ef* 4,23, *înnoiți-vă spiritul minții voastre*, fiind că el precede un îndemn apropiat ca sens de cel din *Ef* 6,11 (*îmbrăcați armura lui Dumnezeu…*): *îmbrăcați-vă cu omul cel nou, creat după [chipul lui] Dumnezeu în dreptate şi în sfințenia adevărului.* (*Ef* 4,24).

2. Acest citat, *Ef* 4,24, lămureşte, în plus, în ce fel ansamblul virtuţilor, care are drept corespondent metaforic *armura*, poate fi definit ca fiind *al lui Dumnezeu*. „Omul cel nou" este creat *după [chipul lui] Dumnezeu în dreptate şi în sfinţenia adevărului* şi nu este doar rodul străduinţelor sale de înnoire. De asemenea, vorbind despre *râvnă* autorul, în *Ef* 6,15, privilegiază pentru creştin aspectul misionar de a anunţa înfăptuirea păcii de către Cristos între cei „necircumcişi" şi cei „circumcişi" *întemeindu-i într-un singur om nou* (*Ef* 2,15). Astfel este pus în evidenţă şi celălalt aspect al „omului nou" înfăptuit de Cristos, „om" în care se realizează unitatea ecumenică între creştinii proveniţi dintre „păgâni" şi iudeo-creştini. Această *pace* pe care a dobândit-o creştinul trebuie proclamată, făcută cunoscută tuturor, căci o nouă orânduire a fost stabilită atunci când Cristos *a desfiinţat în trupul său ura* (*Ef* 2,14). În sfârşit, virtutea *credinţei* este, după *Ef* 4,5, un „dar" a lui Dumnezeu şi totodată o „atitudine" care îi revine omului, căci numai prin ea i s-a oferit accesul la mântuire (2,8), la Cristos (1,15; 3,12). Această *credinţă*, înţeleasă ca *dar* şi *atitudine*, trebuie, după *Ef* 4,13, dusă la maturitate, *la măsura omului desăvârşit, la măsura staturii plinătăţii lui Cristos*.

3. Noua identitate a destinatarilor trebuie apărată de agresiunile şi influenţele venite din partea unor fiinţe definite de pericopa supusă discuţiei ca exclusiv spirituală: *diavolul* (*Ef* 6,11) precum şi *stăpânirile, domniile, conducătorii acestei lumi de întuneric, duhurile răutăţii din văzduhuri* (*Ef* 6,12). Unele comentarii arată însă că entităţile spirituale astfel prezentate acoperă o dublă valenţă posibilă, autorul putând să se refere atât la fiinţe spirituale malefice cât şi la persoane ori instituţii socio-politice. Astfel, de-a lungul epistolei autorul s-a referit la acele *vânturi ale învăţăturii* care îi poate purta încoace şi încolo ca pe nişte copii *prin înşelăciunea oamenilor, prin viclenia lor în a urzi inducerea în eroare* (*Ef* 4,14). De asemenea îi îndeamnă: *nimeni să nu vă amăgească cu vorbe goale* (*Ef* 5,6). Alte texte din epistolă se referă la realităţi în care dimensiunea spiritual-malefică se împleteşte cu aceea umană. Astfel, autorul le pune în vedere destinatarilor: *Voi eraţi morţi din cauza greşelilor voastre şi a păcatelor voastre, în care umblaţi odinioară după mentalitatea lumii acesteia, după stăpânitorul puterii văzduhului, a duhului care lucrează acum în fiii neascultării* (*Ef* 2,1-2). Ulterior le cere: *Nu daţi ocazie diavolului: cel care fură să nu mai fure, ci mai degrabă să muncească cu mâinile sale, făcând ceva bun ca să aibă din ce da celui lipsit. Să nu iasă din gura voastră nici o vorbă rea, ci ceva bun, spre edificare, aşa cum trebuie, ca să dea har celor ce ascultă.* (*Ef* 4,27-29). Acestor îndemnuri putem să le adăugăm şi altele date de autor cu scopul de a nu-şi lăsa afectată nici identitatea şi nici scopul vieţii lor. De exemplu: *Cât despre desfrâu şi orice fel de necurăţie sau lăcomie de*

avere, nici să nu se pomenească între voi, aşa cum se cuvine unor sfinţi, nici vorbe de ruşine sau necugetate, nici glume indecente, care nu se cuvin, ci mai degrabă rugăciuni de mulţumire pentru că, aceasta să o ştiţi, nici un desfrânat, sau necurat, sau lacom de avere, sau care este idolatru, nu are moştenire în împărăţia lui Cristos şi a lui Dumnezeu. (*Ef* 5,3-5)

4. În privinţa naturii confruntărilor trebuie să remarcăm că *Efeseni* nu face niciodată referinţă la vreo atitudine „combativă". Legat de identitatea realităţilor de înfruntat, am văzut în punctul precedent al acestei analize că autorul indică o precauţie şi o evitare a unor *învăţături* şi a unor *vorbe goale amăgitoare* şi o evitare a unui comportament care ar afecta atât noua identitate cât şi noua perspectivă salvifică a destinatarilor, comportament inspirat de mentalitatea lumii prezente, dar şi de fiinţe şi duhuri malefice. La acestea se impune să adăugăm lunga serie de responsabilităţi personale şi comunitare pe care destinatarii trebuie să şi le asume. Cu titlu de exemplu să amintim atenţionarea: *Noi suntem opera lui [Dumnezeu], creaţi în vederea faptelor bune…* (*Ef* 2,10) sau îndemnul:

> *Vă îndemn să vă comportaţi în mod vrednic de chemarea voastră pe care aţi primit-o: cu toată umilinţa şi blândeţea, cu îndelungă răbdare, îngăduindu-vă unii pe alţii în iubire, străduindu-vă să păstraţi unitatea Duhului prin legătura păcii* (*Ef* 4,1-3). *Umblaţi ca nişte fii ai luminii, căci rodul luminii constă în toată bunătatea, dreptatea şi adevărul* (*Ef* 5,8b-9).

Şi mai concrete şi personale sunt îndemnurile de tipul:

> *De aceea, îndepărtând falsitatea, fiecare să spună fratelui său adevărul…* (*Ef* 4,25). *Să fie stârpite dintre voi orice amărăciune, aprindere, mânie, răcnet, injurie şi orice răutate. Dimpotrivă, fiţi buni unii faţă de alţii, înţelegători, iertându-vă unii pe alţii, aşa cum şi Dumnezeu v-a iertat în Cristos* (*Ef* 4,31-32). *Nu vă îmbătaţi cu vin în care este desfrânare* (*Ef* 5,18).

Şi tot aici trebuie menţionate regulile de observat în relaţiile dintre soţi (*Ef* 5,22-33), dintre copii şi părinţi (*Ef* 6,1-4) şi dintre sclavi şi stăpâni (*Ef* 6,5-9).

5. Referitor la momentul în care ar trebui să aibă loc evenimentele descrise în pericopa aflată în studiu, unica indicaţie este *în ziua cea rea* (*Ef* 6,13). Această indicaţie atât de vagă lasă spaţiu pentru o înţelegere în sensul eshatologic, mai precis, după unii, ea ar indica o confruntare de la sfârşitul timpurilor. Această lectura eshatologică a sintagmei *în ziua cea rea* nu este împărtăşită de toţi exegeţii. Referindu-se la cealaltă indicaţie cronologică, apropiată de sintagma noastră, din *Ef* 5,16 – *Folosiţi bine timpul favorabil, pentru că zilele sunt rele* –, alţi exegeţi consideră că perspectiva la care se referă autorul epistolei este cât se poate de prezentă. Mai mult, asumarea responsabilităţilor indicate la punctul precedent, din nou, nu lasă loc de amânare.

6. Perspectiva finală a modului de viață care să corespundă identității „omului nou” exprimată prin verbele *să puteți sta drepți* (*Ef* 6,13), verb reluat sub formă imperativă, *stați drepți!* (*Ef* 6,14) pentru a indica trecerea de la proiect la atitudine, are, în textul nostru, valoare de simbol al demnității dobândite ce trebuie, totodată, păstrată. Astfel, autorul le-a făcut destinatarilor o descriere a proiectului lui Dumnezeu pe care ulterior l-a şi concretizat prin Cristos Isus, descriere menită să-i încânte pe aceşti creştini proveniți dintre ne-evrei, mai precis dintre greci:

> *[Dumnezeu] ne-a ales mai înainte de întemeierea lumii ca să fim sfinți şi neprihăniți înaintea lui în dragoste, orânduindu-ne mai dinainte spre înfiere…* (*Ef* 1,4); *Dumnezeu, fiind bogat în îndurare…, pe când noi eram morți din pricina greşelilor şi păcatelor noastre, ne-a readus la viață în Cristos…, ne-a înviat şi ne-a aşezat în ceruri în Cristos* (*Ef* 2,4-6); *Aşadar, voi nu mai sunteți străini şi nici oaspeți, ci concetățeni ai sfinților şi oameni de casă ai lui Dumnezeu* (*Ef* 2,19-20); *Păgânii sunt împreună-moştenitori, alcătuiesc un singur trup şi sunt împreună părtaşi ai făgăduinței în Cristos Isus* (*Ef* 3,6).

După astfel de descrieri, autorul pune pe buzele Apostolului mai întâi o rugăciune ca *Tatăl să vă dea puterea… de a fi întăriți prin Duhul lui în omul lăuntric aşa încât Cristos să locuiască în inimile voastre prin credință* (*Ef* 6,14.16), iar apoi o serie de îndemnuri pentru a păstra intactă această demnitate: *Vă îndemn… să vă comportați în mod vrednic de chemarea pe care ați primit-o…*(*Ef* 2,1); *Să nu vă mai comportați cum se comportă păgânii, în deşertăciunea minții lor…* (*Ef* 2,17).

7. În cele două complemente explicative date unor piese ale armurii, *râvna Evangheliei păcii* (v. 15) şi *săgețile de aprinse ale răului* (v. 16) am putea recunoaşte un anume accent subliniat de autor referitor la obiectivul angajării misionare a destinatarilor. Creştinilor le revine obligația de a proclama, de a vesti, noua ordine instituită de Isus Cristos atunci când a făcut din două lumi, a celor „necircumcişi” şi a celor „circumcişi”, una singură, ucigând în trupul său ura (*Ef* 2,14.16), de a vesti că *El este pacea noastră* (*Ef* 2,14). Față de această învățătură, vestită mai întâi de Apostol şi care revine în sarcina Bisericii de a o evangheliza după el (*Ef* 3,10), autorul semnalează pericolul unei „contraofensive” venite din partea unor învățături prin care de fapt se revarsă asupra creştinilor *înşelăciunile oamenilor* şi *viclenia lor în a urzi inducerea în eroare* (*Ef* 4,14).

8. Apelul la rugăciune constantă şi variată ca la o modalitate de sprijinire reciprocă, dar şi a lucrării misionare reprezintă o temă importantă a *Efesenilor*. Astfel, autorul face din Apostol un model de om de rugăciune. Rugăciunea lui vizează consolidarea lucrării lui Dumnezeu în inimile creştinilor: *De aceea îmi plec genunchii înaintea Tatălui… ca să vă dea puterea… de a fi întăriți prin Duhul în omul lăuntric, aşa încât Cristos să locuiască*

în inimile voastre prin credinţă. (*Ef* 3,14-17). Apoi, în mai multe rânduri el îi îndeamnă pe destinatari la o rugăciune variată:

> *Aşa cum se cuvine unor sfinţi, [între voi să se audă] mai degrabă rugăciuni de mulţumire…* (*Ef* 5,4b) ; *Fiţi plini de Duhul Sfânt! Vorbind între voi în psalmi, imnuri şi cântări sfinte, cântând şi intonând psalmi în inimile voastre pentru Domnul, aduceţi mulţumiri lui Dumnezeu Tatăl întotdeauna şi pentru toate în numele Domnului nostru Isus Cristos* (*Ef* 5,18b-20).

Să remarcăm aici că intonarea psalmilor sau a cântărilor sfinte presupune, în funcţie de conţinutul lor, cererea de a fi susţinuţi în dificultăţile cotidiene, dar mai ales atunci când credinţa este pusă la încercare de evenimente majore.

Această imagine a Apostolului în rugăciune şi aceste îndemnuri trebuie să inspire şi să devină, după *Ef* 6,18-20, o atitudine constantă a creştinilor. Scrisorile pauline autentice (*homologoumena*) abundă în astfel de învăţături.

Îndemnul la rugăciune insistentă şi variată avea drept scop *cererea în favoarea sfinţilor* şi *[în favoarea Apostolului] ca să-i fie dat cuvânt atunci când îşi va deschide gura, pentru a face cunoscut cu îndrăzneală Misterul Evangheliei* (*Ef* 6,18-19). Or, *cererea în favoarea sfinţilor* nu ar fi altceva decât o rugăciune de susţinere reciprocă. Epistola nu conţine vreun text, afară de acesta, care să coroboreze acest îndemn. Tema se regăseşte însă din abundenţă în epistolele pauline. Cât priveşte figura Apostolului de revelator al Misterului Evangheliei şi de ambasador în lanţuri este atât de retrasă încât el nu mai pretinde să îşi stăpânească cuvântul. Altfel spus, Biserica trebuie să se roage ca el să poată vorbi, mod subtil de a spune că, de acum înainte, ei îi revine misiunea de a vesti misterul.

Concluzii

La sfârşitul acestor observaţii referitoare la pericopa din *Ef* 6,10-20, ne propunem să sintetizăm şi totodată să evaluăm teologic şi filosofic acest text.

Să remarcăm, mai întâi, faptul că nici un element din text, ca de altfel nici al epistolei, nu ne-a permis ancorarea textului nostru într-un context socio-istoric determinat. De aceea am fost nevoiţi să ne axăm pe tematica tipică a epistolei către *Efeseni* pentru a identifica necesităţile destinatarilor care se reflectă din epistolă şi mai ales din 6,10-20.

Din analiză s-a evidenţiat un concept, şi anume *omul nou*, care coagulează întreaga tematică a epistolei şi care ar putea reprezenta motivul de fond al redactării ei. Acest concept apare de două ori, în două puncte strategice ale epistolei: în 2,15, unde, în jurul acestui concept, se dezvoltă tema unităţii ecumenice dintre creştinii proveniţi dintre „păgâni” şi iudeo-creştini, şi în 4,24, unde exprimă noua identitate individuală a celui botezat, la

nivel ontologic şi etic. Prin aceste două aspecte ale conceptului de *om nou* se poate întrevedea nu doar teoretic misterul creştin în el însuşi, ci şi concret în situaţia istorică a destinatarilor. Acelaşi concept reapare, într-o formulare analogă, în 4,1-16, partea care face legătura dintre cele două părţi componente ale epistolei (1-3 şi 4-6), pentru a spune că toate slujirile (funcţiile) din Biserică au drept scop să-i conducă pe toţi creştinii la statura *omului desăvârşit* (4,13).

De aceea se impune, mai întâi, ca destinatarilor epistolei (creştini proveniţi dintre neamuri) să li se amintească cu insistenţă noul lor statut social din care fac acum parte: Biserica, definită ca o comunitate de botezaţi şi de credincioşi în Cristos, a depăşit diferenţele dintre „necircumcişi" şi „circumcişi". Drept care Biserica trebuie percepută ca o unitate ecumenică, inter-religioasă şi interculturală. Tocmai acest lucru înseamnă a deveni un „om nou" în sens colectiv: creştinii, indiferent de provenienţă, sunt chemaţi să formeze în Cristos un singur trup şi un singur duh. Epistola, în fond, încearcă să le sugereze creştinilor proveniţi dintre neamuri nu atât să nu-i îndepărteze pe iudeo-creştini, cât mai ales să nu se separe şi să nu se auto-izoleze de ei, pentru că fără Israel nu ar exista nici Biserica.

Omul nou, aşadar, este în această perspectivă comunitatea creştină în măsura în care ştie şi trebuie să integreze în ea elementul vechi, şi aceasta nu atât dint-o necesitate de restaurare a istoriei, cât mai ales dintr-o simplă necesitate structurală. Pentru a scoate în evidenţă această stare de lucruri autorul epistolei face apel la conceptul de *mister* ca să afirme, pe de-o parte, că unitatea evreilor şi a „păgânilor" în Cristos şi în Biserică este fondată în Dumnezeu – şi prin urmare este ireductibilă la o pură contingenţă istorică –, iar, pe de altă parte, că realizarea sa împlineşte semnul noutăţii eshatologice, fiind deci un dat atât inedit cât şi definitiv.

În al doilea rând, destinatarii *Efesenilor* sunt îndemnaţi să trăiască zi de zi în conformitate cu noua identitate personală. Într-adevăr, odată cu Botezul fiecare a devenit în mod individual un *om nou* – iar autorul enumeră o serie destul de detaliată de îndemnuri care se constituie într-un adevărat „cod" de învăţături etice foarte variate şi foarte practice. Anunţul, care caracterizează prima parte a epistolei, devine, în partea a doua, exigenţă: Evanghelia fondează şi stimulează un comportament moral pe măsură.

Acestea nu sunt însă doar declaraţii de principiu. E important să observăm legăturile dintre cele două elemente la nivelul epistolei noastre şi ale destinatarilor ei. Într-adevăr, desprinderea lor de Israel implica în mod inevitabil o recădere în păgânism nu doar la nivel de idei ci la nivel moral. Autorul îi vede pe destinatarii săi căzând în pericolul de a fi reabsorbiţi de *omul vechi* şi de *întunericul* imoralităţii. Îndemnurile merg până acolo încât

se interesează, şi chiar pe larg, de raporturile interioare ale vieţii domestice (5,21-6,9), în timp ce alegoria finală a *luptătorului* subliniază seriozitatea punerii în aplicare (6,10-20). Pentru *Efeseni*, aşadar, nu este suficient ca *omul nou* să fi fost creat în momentul Botezului, ci se cere şi efortul de a confirma zi de zi această identitate. Se vede că cititorii epistolei aveau nevoie să li se reamintească acest lucru.

În sfârşit, tema noii identităţi antropologice este prezentă şi în secţiunea 4,1-16, unde conceptul unităţii ecleziale se combină în mod dialectic cu cel de diversitate a slujirilor. Scopul diferitelor slujiri este acela de a-i conduce pe toţi *la omul desăvârşit... ca să nu mai fim ca nişte copii...* (4,13), şi era deja pregătit de rugăciunea pusă pe buzele Apostolului care cerea întărirea în cititorii săi a *omului interior* (3,16). Poziţia acestui fragment în structura literară îi conferă funcţia de legătură între secţiunea teologică şi cea parenetică. Aceasta înseamnă că trebuie să le fie recunoscută acestor slujiri o funcţie de mediere care să favorizeze creşterea *omului nou* până la vârsta adultă, fie în sensul de a promova şi a menţine unitatea ecumenică între iudeo-creştini şi etnico-creştini (cfr. funcţia paradigmatica a lui Paul în 3,1-9), fie în sensul de a instrui pe cei botezaţi ca să-şi traducă credinţa în viaţă etică (cfr. funcţia *păstorilor şi învăţătorilor* în 4,11 şi 4,20-21). Mai ales, apare suficient de clar că această îndatorire de slujire se înrădăcinează în cea a *apostolilor şi profeţilor*, pe care o şi urmează (2,20; 3,5; 4,11). Aceştia din urmă aparţin de-acum unui trecut relativ îndepărtat, în timp ceilalţi garantează legătura dintre aceia şi cele mai recente forme de slujire cunoscute deja bine de comunitatea destinatarilor *Efesenilor*.

Chiar dacă punctele de referinţă cu contextul socio-istoric nu pot fi stabilite, apare din *Efeseni* ca în filigran situaţia istorică a Bisericii căreia autorul i se adresează. Şi este o situaţie specifică unei generaţii posterioare lui Paul.

Destinatarii epistolei se află într-o situaţie specială de pericol, chiar dacă nu se simte vreo provocare ce ar ameninţa din exterior şi nu este descrisă în termeni expliciţi, având în vedere că autorul nu face nici o referinţă la vreo ameninţare, cum se întâmplă adesea în scrisorile pauline (*Rm* 3,8; 16,17; *2Cor* 11,5.13; *Gal* 1,7; *Fil* 3,2.18; *1Tes* 2,14). Doar în 5,6s pare să se facă aluzie la câţiva factori perturbatori ai vieţii morale, care însă pot fi înţeleşi cel mai bine ca simple tentaţii venite din ambientul păgân în care trăiesc creştinii. Ceea ce caracterizează Biserica efesenilor în substanţă nu este o doctrină pozitivă eretică, ci lipsa unei aprofundări a noutăţii ecleziologice şi morale şi a unei înrădăcinări autentice în viaţă a cuvântului vestit în viaţă. Pentru aceasta autorul insistă, după cum am spus-o deja, asupra caracteristicilor *omului nou* (2,15; 4,24), *interior* (3,16) şi *desăvârşit* (4,13): cititorii trebuie să devină tot mai conştienţi de ceea ce au devenit

odată prin botezul pe care l-au primit, atât la nivel colectiv cât şi la nivel individual, şi să traducă aceasta în viaţa trăită, într-o constantă creştere către *întreaga plinătate a lui Dumnezeu* (3,19). Lecţia pe care el intenţionează să le-o dea este că pentru a trăi din plin identitatea creştină nu este necesar să aştepţi ocazia unei ameninţări explicite, bine configurate în trăsăturile unor adversari anume; în mod normal creştinul nu trebuie să se confrunte cu *sângele şi carnea*, ci cu *stăpânitorii acestei lumi de întuneric* (6,12), generici şi reali în acelaşi timp. Şi totuşi, redactarea epistolei nu a fost dictată de o atitudine pesimistă de apărare; dimpotrivă, atmosfera de contemplare senină şi de proclamare încrezătoare a victoriei obţinute de Cristos care aşează existenţa creştinului *în ceruri* (2,4-7), le oferă destinatarilor certitudinea nestrămutată a *accesului liber şi încrezător* la Dumnezeu, Tatăl (3,12; 2,18).

Concluzia concluziei: Dacă vreţi să înţelegeţi mai bine ceea ce am voit să spun în această conferinţă, citiţi *Epistola către Efeseni*. V-o recomand din toată inima.

ADEVĂRUL ŞI LIBERTATEA: O PROBLEMĂ FUNDAMENTALĂ

Zenon Card. GROCHOLEWSKI
Congregaţia pentru Educaţia Catolică
(a Seminariilor şi a Instituțiilor de învățământ), Vatican[1]

Sumar: În alocuțiunea rostită cu ocazia primii titlului de Doctor *honoris causa* din partea Universității „Al.I. Cuza" din Iaşi, Eminenţa Sa Card. Zenon Grocholewski analizează problema fundamentală a timpurilor noastre, cea a adevărului şi a libertății. Pentru început, autorul remarcă faptul că omul prin natura sa singulară aspiră spre aceste două valori, strâns legate între ele, întrucât fidelitatea față de adevăr determină exercitarea libertății, însă nu doar la nivel teoretic, cât mai ales practic, în acțiune, fapt care duce la cucerirea adevăratului progres uman şi social. Modelul de urmat în căutarea adevărului este însuşi Isus Cristos, plinătatea Adevărului care-l eliberează pe om. După cum menționează autorul, libertatea creştină presupune două valențe: urmarea lui Cristos şi „vivere in conspectu Dei". După ce analizează libertatea în raport cu legea Decalogului, cardinalul Grocholewski prezintă figura lui Isus Cristos, care este adevăr şi iubire şi Noua Lege pentru omenire, de aici rezultând că singura „hrană pentru omul înfometat de adevăr şi de libertate" este Euharistia.

Cuvinte cheie: om, adevăr, libertate, ideologia progresului, Decalog, Isus Cristos, creştini, iubire, Euharistie.

Summary: In the allocution presented in the occasion of receiving the title of *Doctor honoris causa* from the University „Al.I. Cuza" of Iaşi, his Eminence Card. Zenon Grocholewski analyzed the fundamental problem of today's society, the one of truth and liberty. In the beginning, the author notices that man, by his unique nature, aspires to these two great values, interconnected values, because the fidelity to truth determines the exercise of liberty, and this not only theoretically but also practically, in action, fact that leads to conquer the true human and social progress. Our model, worthy to be followed is Jesus Christ, the fulfillment of truth which liberates man. As the author mentions, Christian freedom assumes two valences: to follow the Christ and vivere in conspectu Dei. After analyzing liberty in the relation with the law of Decalogue, the Cardinal Grocholewski presents the figure of the Christ, who is truth,

[1] Zenon Grocholewski este cardinal al Bisericii Catolice şi prefect al Congregaţiei pentru Educaţia Catolică (a Seminariilor şi a Instituțiilor de învățământ) din Vatican. Această conferință a fost ținută cu ocazia conferirii titlului de Doctor *honoris causa* al Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi (România), 5 noiembrie 2010

love and the new law for humanity; that is why only the Eucharist is the „food for the hungry man seeking for truth and liberty”.

Key words: man, truth, liberty, ideology of progress, Decalogue, Jesus Christ, Christians, love, Eucharist.

Excelențele Voastre, Domnule Rector, Ilustru Senat Academic,
Stimate Autorități, Distinşi Profesori,
Dragi Studenți, Doamnelor şi Domnilor,

Introducere

1. Mă simt cu adevărat onorat să primesc titlul de Doctor *honoris causa* de la acest prestigios centru de studii şi de învățământ şi mândru că pot, de acum încolo, să consider această Universitate şi ca *Alma Mater* a mea.

Celor care au promovat inițiativa şi au contribuit ca să mi se acorde această distincție – adică Facultății de Teologie Romano-Catolică împreună cu Excelența sa Episcopul diecezan, cu Domnul Rector, cu Senatul Academic şi cu întregul Corp profesoral – le exprim sentimentele mele de vie recunoştință pentru acest semn de bunăvoință şi prietenie.

Mulțumesc şi pentru cuvintele prieteneşti care au fost rostite în privința mea. Mă simt onorat de prezența atâtor personalități ilustre.

Îmi face plăcere să primesc acest titlu de doctor în anul în care această Alma Mater Iassiensis celebrează 150 de ani de la întemeierea sa. Această circumstanță îmi oferă fericita ocazie de a exprima bucuria mea vie pentru rezultatele ştiințifico-didactice obținute de această Universitate şi pentru binele cu care ea a îmbogățit poporul român. Circumstanța îmi permite, de asemenea, să exprim în mod public cele mai bune urări pentru viitorul său promițător. Domnul Rector, în scrisoarea cu care mi-a comunicat decizia Senatului Academic, a notat: „În afară de cercetare neîncetată şi continuă a adevărului ştiințific, adeziunea puternică şi devotă la valorile veşnice ale credinței în Isus Cristos a fost un punct de sprijin inestimabil şi decisiv încă de la întemeierea”[2] acestei Universități. Această constatare, precum şi existența a două Facultăți de teologie în această nobilă instituție educativă, conferă urărilor mele o şi mai mare căldură.

Fie ca Domnul să binecuvânteze această Universitate, ca ea să crească şi, prin contribuția ei creativă în gândire şi acțiune, să colaboreze tot mai

---

[2] „Beside the restless and continuous search for the scientific truth , the strong and pious attachment to the eternal values of the faith in Jesus Christ stood as priceless and decisive support at the foundation of the first modern higher education institution in Romania”.

mult la adevăratul progres şi la prosperitatea iubitei naţiuni române, a Europei şi a lumii întregi.

2. Ca obiect al scurtei mele intervenţii cu această ocazie care mă onorează am ales tema referitoare la relaţia dintre libertate şi adevărul despre om, o temă desigur vrednică şi stimulatoare pentru o reflecţie academică. Voi trata această problemă într-o dublă perspectivă complementară: filosofică şi teologico-cristologică.

1. Omul prin natura sa singulară aspiră la libertate şi la adevăr

Omul, ca persoană, este un subiect autoconştient, raţional şi liber, deschis spre un progres, ba chiar orientat spre un adevăr care-l transcende, capabil să se cunoască pe sine însuşi, pe Dumnezeu, adevărul, binele; capabil să iubească, să fie subiect creativ, să se pregătească pentru destinul său ultim.

Este o fiinţă într-adevăr singulară. Posedă în natura sa germenul întregii dezvoltări a unei creaturi făcută după imaginea lui Dumnezeu, animată de un scop care determină şi legea sa naturală, criteriul proxim şi obiectiv de distincţie între adevăratul său bine şi adevăratul său rău.

a. Exercitarea libertăţii trebuie să fie determinată de fidelitatea faţă de adevăr

Prin exercitarea libertăţii sale autentice, persoana umană îşi dezvăluie adevărata sa demnitate şi îşi realizează vocaţia; putem spune, dă formă identităţii sale profunde. Întemeindu-se pe legile esenţiale – care sunt legea naturală şi legea divină pozitivă – în folosirea libertăţii sale, ea îşi exercită şi responsabilitatea asupra faptelor sale.

Pentru a preîntâmpina orice echivoc cu privire la înţelegerea libertăţii, aş vrea în prealabil să afirm, cu cuvintele din prima Enciclică a lui Ioan Paul al II-lea *Redemptor hominis* (4 martie 1979), că

> nu în tot ceea ce diferitele sisteme şi chiar fiecare om văd şi propagă ca libertate este adevărata libertate a omului (n. 12); Se consideră uneori, în mod eronat, […] că orice om este liber atunci când se foloseşte de ea după cum vrea, că la asta este necesar să se tindă în viaţa indivizilor şi a societăţilor. În schimb, libertatea este un mare dar numai atunci când ştim s-o folosim în mod conştient pentru tot ceea ce este adevăratul bine (n. 21).

Cu alte cuvinte: „Adevărata libertate se măsoară cu promptitudinea spre slujire şi spre dăruirea de sine”. De fapt, „numai libertatea înţeleasă astfel este într-adevăr creativă, edifică umanitatea noastră şi construieşte legături interumane. Construieşte şi nu desparte! Cât de mult lumea, Eu-

ropa […] au nevoie de această libertate care uneşte!”[3].

În realitate, libertatea, care se află la baza exerciţiului raţiunii şi a voinţei omului, are un obiectiv precis: perfecţionarea fiinţei sale, adică, decizia de a ajunge la scopul său ultim, conformarea cu Dumnezeu şi contribuirea la binele comun.

Pentru a face asta, omul are nevoie de adevăr. Există o dorinţă puternică atât de libertate cât şi de adevăr înscrisă în natura comună a oamenilor. În afară de libertate, omul a fost înzestrat de Creator cu dorinţa naturală de adevăr, dorinţa de a-l căuta, de a-l cunoaşte şi de a-l mărturisi cu propria viaţă. Accesul la acest adevăr nu este scop în sine, ci se completează în acţiune, în iubire, în caritate, care, la rândul ei, îşi are propriul sens în adevăr.

A nega relaţia dintre dorinţa puternică de libertate şi cea de adevăr echivalează cu a lăsa raţiunea expusă evantaiului haotic al „interesului”, al relativismului sau al puterilor dominante; punând, în definitiv, în pericol însăşi omenirea. Aşadar, libertatea, dacă vrea să fie umanizatoare, trebuie să se orienteze mereu spre adevăr, adică spre ceea noi suntem în mod genuin, şi trebuie să corespundă adevărului fiinţei noastre.

În acest context, sunt iluminatoare cuvintele din prima Enciclică a lui Ioan Paul al II-lea *Redemptor hominis* care prezintă „exigenţa unui raport onest faţă de adevăr, ca şi condiţie a unei libertăţi autentice”, şi asta permite să se evite „orice libertate aparentă, orice libertate superficială şi unilaterală, orice libertate care nu pătrunde tot adevărul despre om şi despre lume” (n. 12, par. 3). Aceste cuvinte au un ecou semnificativ şi în ultima Enciclică a Papei Benedict al XVI-lea *Caritas in veritate* (29 iunie 2009): „fidelitatea faţă de om cere *fidelitatea faţă de adevăr* care, singur, este *garanţie de libertate*” (n. 9).

Deşi este obligatoriu să se spună că nu se poate concepe nici un tip de supunere care să limiteze alegerea binelui, care să reducă dezvoltarea sănătoasă a facultăţilor umane, care să comprime forţa sufletului, care să închidă orizontul experienţelor şi relaţiilor sociale sau să sacrifice lumea afectelor familiale; este la fel de adevărat că pretenţia unei libertăţi absolute, cu independenţă totală şi fără legătură cu adevărul, duce la pierderea ei. Adevărul defineşte limitele pe care libertatea nu va trebui să le depăşească niciodată: în domeniul intelectual, în domeniul moral şi social.

Omul este născut pentru adevăr. Cunoaşterea adevărului devine o adevărată cucerire. Cu mare determinare, Papa Ioan al XXIII-lea a apărat *dreptul* omului de a căuta adevărul („homo […] iure naturae postulat [...]

---

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, Omilia la încheierea celui de-al 46-lea Congres Euharistic Internaţional, Wrocław, 1 iunie 1997, n. 5, cpv. 5.

ut libere possit verum inquirere”[4]), unit cu *obligaţia* de a înainta în această căutare („ius veritatem libere vestigandi [cohaeret] cum officio veritatem altius latiusque in dies quaerendi”[5]).

Pe bună dreptate a afirmat Slujitorul lui Dumnezeu Ioan Paul al II-lea, referindu-se desigur la realitatea din trecutul regim comunist din naţiunile noastre: „Ştim din experienţa noastră că ceea ce se construieşte «împotriva adevărului» este mereu şi numai o violenţă şi nu este adevărată forţă a omului”[6].

De fapt, adevărul despre om şi despre lume este chemat să determine folosirea libertăţii.

În Enciclica *Veritatis splendor* (6 august 1993), acelaşi Pontif a putut să constate apoi cu mare convingere că la rădăcina actualei crize morale (atât la nivelul conceptual cât şi la cel al practicii) „se află influenţa mai mult sau mai puţin ascunsă a curentelor de gândire care ajung să dezrădăcineze libertatea umană din raportul său esenţial şi constitutiv cu adevărul” (n. 4, par. 2). Pontiful a dezvoltat apoi pe larg această problemă (cf. mai ales nr. 35-53).

b) Primatul contemplaţiei asupra acţiunii

Deci adevărul are un grad de absolut pe care se construieşte primatul contemplaţiei asupra acţiunii. De aceea, toate obligaţiile morale ale omului sunt justificate numai în linia unei orientări sincere spre adevărul despre ceea ce este el.

Cum este uşor de intuit, pornind de la acest raţionament se deduce prin urmare că nu e suficient a căuta, a descoperi şi a contempla adevărul. Omul are obligaţia de a trăi – de a-şi exercita libertatea – conform adevărului propriei fiinţe. Acesta este izvorul din care derivă corectitudinea vieţii omului, adevărata libertate a alegerilor sale, înţelepciunea realizărilor sale şi dezvoltarea sa istorică demnă.

Dacă acest lucru are loc, adevărul devine motivul unei bucurii şi al unei complăceri spirituale care inundă fiinţa omului. Acest „*gaudium de veritate*” (expresie îndrăgită de sfântul Augustin), îl salvează pe om de delirul şi, în

---

[4] „Dreptul natural cere ca orice fiinţă umană să se bucure [...] de libertate în căutarea adevărului”; Il diritto naturale postula che ogni essere umano goda [...] la libertà nella ricerca del vero”: IOAN AL XXIII-LEA, Enciclica *Pacem in terris*, 11 aprilie 1963, pars I, cpv. 5 (în ediţiile italiene ale textului e vorba în general de partea I, A, n. 2).

[5] „Dreptul la libertatea căutării adevărului este unit cu obligaţia de a căuta adevărul, în vederea unei cunoaşteri a lui tot mai vastă şi profundă”; *ibidem*, cpv. 22 (în ediţiile italiene ale textului e vorba în general de partea I, B, n. 1).

[6] IOAN PAUL AL II-LEA, Discurs în timpul Audienţei generale de miercuri 28 martie 1990: *Conaţionalilor polonezi*.

definitiv, de drama unei existenţe eşuate.

Este nevoie, astăzi mai mult ca oricând, să rămânem fermi în faţa intrigilor unui imanentism centralizator care pretinde să-l convingă pe om de faptul că el este o fiinţă singură, autosuficientă, scoasă de sub orice normă absolută şi transcendentă. Aceasta este nebunia actualului umanism laicist, care desacralizează realitatea omului. Acest „umanism fals” abandonează conceptul de natură umană, în favoarea unor himerice ideologii de acest gen, slăbind aspiraţia şi capacitatea reală a omului de a ajunge la adevărul despre el însuşi. Făcând astfel, propagă o libertate anarhică, orfană de adevăr, căreia i se acordă prerogativa de a se constitui drept călăuză a oricărei gândiri, creatoare a unei morale noi şi unică legislatoare de drepturi.

În această perspectivă, este important să menţinem fidelitatea faţă de conştiinţa originară şi spontană, universală şi de nesuprimat pe care fiecare individ o are despre sine, liberă de prejudecăţile unei culturi care ori induce la pesimism şi la disperare antropologică, ori exaltă până la delir posibilităţile omului.

c) La cucerirea adevăratului progres uman şi social

(1) Apărută din acest substrat bogat, viaţa umană se dezvoltă atrasă de forţa Scopului său ultim: glorificarea lui Dumnezeu, Binele Suprem. Docilitatea faţă de acest Scop ultim – care va depinde de alipirea libertăţii noastre de adevăr – se întrupează în situaţiile multiple ale pelerinajului uman, generând astfel o existenţă realmente fecundă, care defineşte procesul de creştere şi de realizare a persoanei umane. Proces neliniar. Uneori poate chiar ajunge să fie accidentat şi imprevizibil, de vreme ce libertatea pentru bine şi adevărul se vor prezenta mereu ca o comoară care trebuie să fie încontinuu cucerită de fiecare individ, de fiecare generaţie.

Astfel, constatăm limitele „ideologiei progresului”, cum o numeşte Papa Benedict al XVI-lea în Enciclica *Spe salvi*, din 30 noiembrie 2007 (n. 17), care se răspândeşte repede astăzi în societatea noastră, dar care îşi are originea deja în Francis Bacon (1561-1626). Conform acestei ideologii, progresul este mai ales „un progres în dominarea crescândă a raţiunii [...] considerată desigur o putere a binelui şi pentru bine”; progresul se identifică cu „depăşirea tuturor dependenţelor – este progres spre libertatea perfectă”, care în definitiv este o libertate autonomă. Aceasta este promisiunea care l-ar duce pe om spre plinătatea sa (cf. Enc. *Spe salvi*, n. 18).

În faţa acestei luări de poziţie contemporană care susţine un naiv – sau răuvoitor – optimism asupra bunătăţii intrinsece a raţiunii şi a libertăţii, capabile, prin ele însele, să garanteze o nouă comunitate umană perfectă, afirmăm primatul adevărului care se inserează, prin propria natură, într-un

spaţiu de umanizare, care creează progres autentic şi permite dezvoltarea coerentă a existenţei personale şi comunitare.

(2) În acest proces de creştere şi progres, individual şi comunitar, în care libertatea este înfrăţită cu adevărul, omul, omul întreg, este chemat şi la întâlnire, la dialog, la comunicarea autentică.

În realitate, aşa cum a afirmat în diferite ocazii Papa Benedict al XVI-lea, oamenii nu sunt „insule ale fiinţei”, monade fără nici o conexiune esenţială, care trăiesc numai simple relaţii accidentale. Însăşi natura omului demonstrează orientarea sa relaţională: omul este un „a fi de la”, un „a fi cu” şi un „a fi pentru”. Prin urmare, libertatea umană va putea să constea numai în coexistenţa ordonată a libertăţilor. Libertatea omului este libertate împărtăşită, libertate în coexistenţa de libertăţi care se limitează şi se susţin reciproc: libertatea trebuie să se măsoare prin ceea ce eu sunt, prin ceea ce noi suntem. În acest context, orânduirea – dreptul – nu este antitetic pentru libertate, ci condiţia sa; şi mai mult încă, un element constitutiv al libertăţii însăşi. Absenţa dreptului ar produce absenţa libertăţii.

Pe de altă parte, în mod deosebit, problema adevărului nu numai că asigură în ultimul grad unitatea originară a neamului omenesc, ci este condiţia de posibilitate a oricărei comunicări şi comuniuni între oameni, pentru că ei sunt părtaşi la unul şi acelaşi adevăr. De aceea, corect este ca adevărul să fie fundamentul consensului între culturi şi între popoare, şi nu viceversa, adică să fie consensul cel care întemeiază adevărul.

Mai mult, dacă se neagă valoarea adevărului în el însuşi, a adevărului obiectiv, posibilitatea de a-l cunoaşte şi, de aceea, de a-l duce la practică, ceea ce rămâne este o raţiune utilitaristă sau pragmatică, teoria consumistă aplicată atât la faptul de a face, cât şi la cel de a şti. Deci nu este rar ca dialogul să se transforme în simplu spectacol, într-un teatru al opiniilor şi al dialecticii banale, şi nu în agora unde ştiinţa este confruntată şi aprofundată cu rigoare. Comunicaţiile sunt exploatate pentru o globalizare de interese create şi nu pentru a îmbogăţi în mod echitabil şi integral popoarele. În sfârşit, comuniunea aceloraşi devine o utopie, alimentată de propuneri de culturi artificiale care nu răspund la natura persoanei nici a societăţii, precum şi de identităţi fictive care nu vor reuşi să facă în aşa fel încât societăţile noastre să fie mai raţionale şi tolerante, ci dimpotrivă, tot mai vulnerabile şi mai puţin inclusive, progresiv slăbite pentru a recunoaşte ceea ce este adevărat, bun şi nobil.

2. Isus Cristos, plinătate a Adevărului care-l eliberează pe om

Trecând acum la aspectul teologic, aş vrea să fac mai întâi o premisă: dacă vrem să ajungem la om pentru a-i da ceea ce este al său, ceea ce apar-

ţine fiinţei sale, ceea ce permite realizarea sa progresivă până la a răspunde Scopului său ultim, atunci, nici empirismul extrem, cu aliatul său pozitivismul scientist, care distrug personalitatea în dizolvarea resurselor şi potenţialităţilor spiritului uman; nici scepticismul, care neagă gândirii capacitatea de a se transcende în intuiţia fiinţei în sine a lucrurilor; nici relativismul, coleg de peripeţii al agnosticismului, care-l închide pe individ în cercul de fenomene, relativizând toate valorile, zădărnicind toate idealurile; nici pesimismul existenţialist, care goleşte viaţa de orice sens; nici cu atât mai puţin materialismul, care dărâmă şi suprimă totul în vârtejul a ceea ce este sensibil şi al acţiunii pure, nu pot fi forme de eliberarea autentică pentru că nu răspund la integritatea fiinţei umane, nu se pun în faţa adevărului său[7].

Biserica lui Cristos îl priveşte pe om nu în aparenţa sa, ci în ceea ce este el, pentru a-şi însuşi toate aspiraţiile omului din timpul nostru, caracterizat de conştiinţa vie a libertăţii, a demnităţii persoanei şi a drepturilor sale inalienabile. Primul şi fundamentalul dintre toate aceste drepturi ale omului este dreptul la Dumnezeu. Fără acest drept fundamental, care este în acelaşi timp drept la adevăr, toate celelalte drepturi ale omului sunt insuficiente.

A fost notat pe bună dreptate:

> Se încearcă […] să se convingă omul şi societăţile întregi că Dumnezeu este piedică pe calea spre libertatea deplină, că Biserica este duşmana libertăţii, că ea nu înţelege libertatea, că îi este frică de ea însăşi. Avem aici o incredibilă confuzie de noţiuni! Biserica nu încetează să fie în lume vestitoare a Evangheliei libertăţii! Aceasta este misiunea sa. „Cristos ne-a eliberat pentru ca să rămânem liberi” (*Gal* 5,1). Pentru aceasta unui creştin nu-i este frică de libertate, nu fuge din faţa ei! O asumă în mod creativ şi responsabil, ca misiune a vieţii sale. De fapt, libertatea nu este numai un dar al lui Dumnezeu; ea ne este dată şi ca misiune! Este vocaţia noastră: „Voi însă, fraţilor, aţi fost chemaţi la libertate” (*Gal* 5,13) – aminteşte Apostolul[8].

În viziunea creştină este depăşită axioma omului care în aspiraţiile sale de libertate se face autor al adevărului. Pentru creştin, adevărul are un nume: Dumnezeu; şi un chip: Isus Cristos. În persoana Cuvântului întrupat, de la naşterea sa şi până la misterul său pascal, adevărul se prezintă ca un dar care este oferit libertăţii omului. Cuvintele lui Isus în *Evanghelia după Ioan*: „Adevărul vă va elibera” (8,32) revelează că orice promisiune de eliberare care se separă de adevăr nu generează adevărată libertate, ci o suprimă, îl transformă pe om într-o creatură perdantă, într-o fiinţă

---

[7] Cf. E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia*, Ed. Segno, Udine 1993, 973.

[8] Ioan Paul al II-lea, Omilia la încheierea celui de-al 46-lea Congres Euharistic Internaţional, Wrocław, 1 iunie 1997, n. 5, cpv. 3.

fără sens, departe de a-i oferi răscumpărarea.

a) Libertatea creştină este urmare a lui Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu

Acest nume şi acest chip al Adevărului creştin au propria lor voce, sau, mai bine zis, Cuvântul lor. Cristos nu numai că a rostit Cuvintele de mântuire, ci el însuşi este şi „Cuvântul" lui Dumnezeu. Cuvânt care manifestă esenţa celui care se prezintă ca şi cale, adevăr şi viaţă (*In* 14,6). Cuvânt care dă un conţinut şi o finalitate Adevărului. Cuvânt al celui care afirmă că este Una cu Tatăl şi Cuvânt care suflă asupra omenirii, nu ca simplu „flatus vocis", ci ca dorinţă puternică de viaţă, în Persoana Duhului Sfânt. Cuvânt care se rosteşte la începuturile istoriei, pentru a da viaţă; Cuvânt care în întrupare reface adevăratul dialog între Dumnezeu şi om. Un dialog în adevăr, deoarece Cristos, Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, aduce lumii Adevărul lui Dumnezeu, iubirea sa faţă de noi, precum şi adevărul despre om şi libertatea sa. Iată dimensiunea de dar a adevărului. Ea nu poate să fie rod al unei simple acţiuni speculative a omului şi, cu atât mai puţin, un adevăr care provine dintr-o prejudecată sau dintr-o convenţie. Acest dar poate fi primit numai de o viaţă deschisă la plinătatea adevărului ca adeziune la un Cuvânt care s-a făcut realitate personală în Isus Cristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, care este capabil să dea un sens de totalitate realităţii lumii, realităţii omului. Adevărul primit ca dar se dezvoltă şi se perfecţionează în această comuniune iubitoare cu Cuvântul întrupat.

b) Libertatea creştină ca „vivere in conspectu Dei"

Adevărata libertate este un element al perfecţiunii creştine prin care suntem părtaşi de o viaţă superioară, în aşa fel încât nu mai trăim pornind doar de la poziţia noastră naturală, ci mai ales de la Domnul, de la Evanghelia sa, de la promisiunile divine de eliberare şi de la împlinirea victorioasă în moartea şi învierea lui Cristos. Tocmai acest tip de libertate, experimentată ca speranţă fericită, este cea care face să iasă din gura Apostolului neamurilor: „Cine ne va despărţi de iubirea lui Cristos?" (*Rom* 8, 35).

Aşadar, libertatea adevărată îl determină pe creştin să privească totul la lumina lui Cristos, cu ochii credinţei. Libertatea creştinului presupune a vedea totul „*in conspectu Dei*" (în faţa lui Dumnezeu). Ţinta nu este de a fi liberi de toate legăturile, ci adeziunea necondiţionată la Dumnezeu, care este unicul necesar. Omul cu adevărat liber este inserat în acest adevăr. Liber de toate legăturile ilegitime, deschis la slujirea iubirii, a dreptăţii şi a păcii.

c) Legea Decalogului şi libertatea

Creştinul are un ajutor inestimabil în Lege pentru a trăi propria libertate „*in conspectu Dei*”, ceea ce ar fi echivalent, pentru a trăi „libertatea adevărului”, ca unică alternativă la „libertatea puterii” dintr-o societate laicistă care exaltă valoarea unei existențe, gândită şi trăită „*etsi Deus non daretur*” (ca şi cum Dumnezeu n-ar exista).

Legea Decalogului, ca revelație a înțelepciunii autentice a lui Dumnezeu – a voinței sale iubitoare, a planului său de mântuire – ne comunică ceea ce este esențial pentru ființa umană, adică pentru care scop şi în ce formă trebuie să trăim libertatea noastră. A trăi conform Decalogului, a notat cu perspicacitate Joseph Ratzinger, „înseamnă: a trăi propria asemănare cu Dumnezeu, a răspunde la adevărul ființei noastre, şi astfel, a face binele”[9]. În acest sens, Decalogul se prezintă ca adevărată cale pentru realizarea personală a libertății ca un spațiu vital în care pasul spre acel *facere veritatem* („a face adevărul”: *In* 3,21) este imediat[10].

A realiza adevărul în propria viață cere, totuşi, să se țină cont de realitatea dramatică a păcatului, cu posibilitatea reală şi, din păcate, frecventă, a pervertirii sensului propriei libertăți care determină intelectul şi voința să se îndepărteze, respectiv, de adevăr şi de bine, opunându-se lor. Deci adevărata libertate, aşa cum deja am amintit într-un fel, trebuie să fie cucerită zi de zi. Omul care este chemat să participe la viața divină, are nevoie să urmeze drumul trasat de Dumnezeu însuşi, pentru a ajunge la această realizare personală sublimă şi gratuită. Voința lui Dumnezeu, revelată în Legea Decalogului, purifică natura rănită a omului şi, în acelaşi timp, este călăuză sigură pentru libertatea noastră în adevăr şi, prin urmare, în dreptate şi în drept animate de iubire.

d) Isus Cristos, Adevăr şi iubire, Noua Lege pentru omenire

Isus Cristos a demonstrat, mai bine decât oricine, exigențele interne ale ființei noastre. În Persoana sa divină s-au unit, fără amestecare şi fără diviziune, Ființa divină şi propria noastră ființă, restituind libertății umane armonia sa cu adevărul, cu Dumnezeu însuşi. De aceea, El, Cristos, este Noua Lege a omului, noua lege a libertății sale.

Această Nouă Lege, care este început al plinirii timpului (cf. *Gal* 4,4), este o Lege care se prezintă întemeiată în adevărul iubirii. Dumnezeu, în

---

[9] J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, 270.

[10] Teologul elvețian Hans Urs von Balthasar (1905-1988) vorbeşte despre caracterul existențial al adevărului: „… este posedat realmente [adevărul] numai atunci când este făcut, când nu este numai investigat în mod conceptual, ci este exprimat cu toată ființa proprie şi cu viața întreagă” (H.U. VON BALTHASAR, „Azione e contemplazione”, în *Saggi teologici*, vol. I: *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia [4]1985, 254).

omenitatea Fiului său veşnic, a vorbit în manieră definitivă, a pecetluit Legea sa, Alianța sa, ducând la sinteza finală dialogul umano-divin. Victoria lui Cristos, în misterul crucii şi al învierii, a înfrânt zidul înstrăinărilor, al incomunicabilității, al confruntării, al minciunii… şi-l conduce pe om la un spațiu deschis, infinit de deschis, la adevărata sa patrie spirituală: libertatea a ceea ce este adevărat, a adevărului însuşi, proclamat şi trăit în iubire.

Isus s-a supus unei Legi „făcându-se ascultător până la moarte şi încă moartea pe cruce" (cf. *Fil* 2,8). Această Lege nu i-a fost impusă din afară, era înscrisă în persoana sa: este Legea Duhului Fiului, legea iubirii filiale. Ascultarea față de această lege nu l-a făcut sclav, dimpotrivă, murind în fața ochilor Tatălui, Isus a făcut ceea ce el iubea, în libertatea unei iubiri infinite.

Paştele lui Cristos – ca triumf al adevărului şi al iubirii, ca eveniment în care iubirea este în mod definitiv dusă din nou la adevărul său profund şi, în acelaşi timp, adevărul îşi găseşte forma sa esențială, aceea a iubirii – s-a revelat ca răscumpărare a libertății omului.

Inspirându-mă din una din paginile pe care le consider cele mai frumoase din literatura creştină din primele secole – Omilia anonimă pe care o citim în Oficiul din Sâmbăta Sfântă – îmi place să notez că Cristos înviat şi victorios, unde adevărul şi iubirea sunt una, este şi va fi mereu, mâna întinsă care se oferă să coboare în adâncul realităților istorice ale omului, în închisorile spirituale din această lume, pentru a-l întâlni pe fiecare fiu al lui Adam, şi astfel a-i oferi lumina adevărului care-i redă demnitatea, libertatea, speranța şi, în felul acesta, şi perspectiva minunată de a realiza rodnic propria umanitate.

e) Euharistia – „hrană pentru omul înfometat de adevăr şi de libertate"

În acest context, Papa Benedict al XVI-lea a prezentat Euharistia ca sacrament în care „Domnul se face hrană pentru omul înfometat de adevăr şi de libertate" (Exortația apostolică *Sacramentum caritatis*, 22 februarie 2007, n. 2):

– *de adevăr*, pentru că „Isus Cristos este Adevărul făcut persoană" spre care suspină „inima cerşetoare de Adevăr"; ba chiar, „în sacramentul Euharistiei Isus ne arată, îndeosebi, *adevărul iubirii*, care este însăşi esența lui Dumnezeu" (*ivi*). În afară de aceasta, trebuie notat că pentru a înțelege adevărurile credinței noastre nu este suficient studiul, ci e nevoie de rugăciune, e nevoie de contactul personal şi intim cu Acela care este Adevărul, şi unde este mai intens acest contact dacă nu în Euharistie?

– *de libertate*, pentru că „numai adevărul poate să ne elibereze cu adevărat", şi de vreme ce Isus este „Adevărul făcut persoană", el este deci

„steaua polară a libertăţii umane: fără el ea îşi pierde orientarea, deoarece fără cunoaşterea adevărului libertatea de denaturează, se izolează şi se reduce la arbitru steril. Cu el libertatea se regăseşte". În afară de asta, nu se poate face abstracţie de faptul că Isus Cristos cu moartea sa pe cruce, prezent în Euharistie, este adevăratul eliberator al omului, adică „Acela care-l eliberează pe om de ceea ce limitează, mutilează şi aproape frânge chiar la rădăcini, în sufletul omului, în inima sa, în conştiinţa sa, această libertate" (Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Redemptor hominis*, 4 martie 1979, n. 12, par. 3). De fapt, Isus, explicând propriile cuvinte „adevărul vă va elibera", a afirmat: „Adevăr, adevăr vă spun că oricine comite păcatul este sclavul păcatului [...] Aşadar, dacă Fiul vă va elibera, veţi fi într-adevăr liberi" (*In* 8,32-36).

Concluzie

Aş vrea să închei cu două concluzii scurte. Prima se referă îndeosebi la locul concret în care se desfăşoară acest eveniment; cealaltă are o pretenţie mai globală.

Instituţia universitară în care ne aflăm, dotată cu două Facultăţi de teologie, ortodoxă şi catolică, este un loc în care raţiunea şi credinţa, expuse în armonie, cu rigoare şi competenţă, sunt chemate să înalţe spiritul uman spre contemplarea adevărului. Revine în mod deosebit Facultăţilor de teologie să contribuie la reînnoirea încrederii în puterea de atracţie şi de răscumpărare pe care o exercită Răstignitul nu numai asupra istoriei lumii, ci şi asupra gândirii, asupra capacităţii omului de a se folosi de raţiune şi de propria libertate.

Cât priveşte a doua concluzie, fac referinţă la Platon (428/427 î.C. – 348/347 î.C.) care afirma că îi ia orice fundament societăţii umane cel care-i smulge religia. Creştinismul – în special prin instituţiile sale de studii superioare – doreşte să ofere o slujire la construirea societăţilor şi a popoarelor: construcţie bazată pe adevărata libertate a omului, deci orientată să exercite iubirea în vederea creării binelui autentic al omului întreg şi al tuturor oamenilor. El este convins că rolul său în această misiune este fundamental. Mai mult, creştinismul şi-ar trăda propria misiune dacă n-ar căuta să-şi îndeplinească această îndatorire benefică.

EL'EDUCAZIONE RELIGIOSA
tra identità confessionali, dialogo interreligioso e spiritualità secolari

Prof. Flavio PAJER[1]
Universitatea Pontificală Saleziană, Roma (Italia)

Sumar: Subiectul central al articolului care urmează este cel al educației religioase, privite prin prisma identității religioase, a dialogului interreligios şi a spiritualității seculare, în contextul unei lumi multiculturale şi globalizate. În partea întâi a articolului autorul analizează identitatea religioasă în fața „diferitului", identitate pe care o consideră tot mai fragilă. De aici, în partea a doua articolului, autorul se întreabă ce identitatea trebuie cultivată într-un context pluralist, încercând să dea şi un răspuns la această întrebare importantă pentru timpurile noastre. În partea a treia a articolului, prof. Flavio Pajer arată că educația publică trebuie să fie asemenea unei săli de dialog, să fie un stimulent la „trăirea împreună", care să nu conducă în mod banal la uniformizare, ci mai degrabă la responsabilizare. În final, sunt trecute în revistă noile competențele religioase necesare pentru a trăi în pluralism.

Cuvinte cheie: educație religioasă, dialog interreligios, secularizare, pluralism, identitate religioasă, educație publică, uniformizare, competențe religioase.

Summary: The theme of this article is the religious education, seen in the view of the religious identity, of the interreligious dialogue and of the secular spirituality, in the context of a multicultural and globalized word. In the first part of the article, the author analyzed the religious identity in front of the "different", identity that is considered to be more fragile. That is why, in the second part, he is asking what kind of identity has to be promoted in a pluralist context, trying to give an answer to this important question of our society. In the third part, Prof. Flavio Pajer shows that public education has to be like a chamber of dialogue, a stimulus for living together, which does not lead to uniformity, but rather to responsibility. Finally, there are exposed the new religious competences necessary for living in pluralism.

---

[1] Prof. dr. Flavio Pajer este profesor de pedagogie şi teologie fundamentală la Universitatea Pontificală Saleziană din Roma, este consultant în materie de probleme pedagogice în cadrul Consiliului Europei şi a fost preşedinte al Forumului european pentru intruirea religioasă în şcolile publice. Este director al publicației cu tematică pedagogică „EREnews".

Key words: religious education, interreligious dialogue, secularism, pluralism, religious identity, public education, uniformity, religious competence.

Parto dalla costatazione di un fenomeno culturale che non ha più bisogno di essere documentato, dal momento che è diventato esperienza comune di tutti i giorni: le nostre società civili – fino a ieri più o meno omogenee nella loro composizione etnica e nel loro profilo culturale, e garantite al loro interno da istituzioni democratiche tipiche dello stato nazionale moderno – sono diventate multiculturali, o lo stanno diventando sempre più rapidamente nel contesto della globalizzazione.

Ora la coesistenza di più culture è molto simile alla coesistenza di più religioni. Sappiamo che il problema del pluralismo religioso si è posto storicamente in Occidente con il distacco delle Chiese della Riforma dalla Chiesa di Roma. E sappiamo che tale problema è stato risolto attraverso l'adozione del principio di laicità, certamente discutibile in alcune sue applicazioni "laicistiche"di ieri, ma è stato rivisto e appropriato alle condizioni di oggi, alla luce anche delle diverse "tavole" dei diritti dell'uomo, a partire dalla dichiarazione universale del 1948 .

Tale principio – quando è tradotto in regole costituzionali – consente appunto ai cittadini di diversa appartenenza confessionale di convivere in maniera giuridicamente equiparata, senza privilegi per gli uni, anche se membri di una chiesa maggioritaria, e senza discriminazione per gli altri anche se membri di confessioni o di religioni statisticamente minoritarie. Senza dimenticare però che le nostre società sono sempre più composte anche da cittadini "senza chiesa" o "senza religione", a volte risolutamente "atei", che rivendicano per sé e per la famiglia una totale emancipazione dai legami religiosi, e, ovviamente, senza perdere per questo la pienezza dei loro diritti civili e politici (S.Lefebvre, 2010).

Non è mio compito illustrare qui gli aspetti sociali e giuridici della multiculturalità e della multireligiosità (De Vita, 2004; Colaianni, 2006; Ferrari, 2008). Mi limito ad affrontare un paio di interrogativi propriamente pedagogico-educativi, che nascono inevitabilmente da questa nuova situazione:

- il primo: E' ancora possibile costruire oggi una precisa identità religiosa della persona in clima di pluralismo religioso? e a quali condizioni educare una identità personale in soggetti , specialmente se ancora minorenni, così esposti alle derive del mimetismo culturale, del sincretismo religioso, del relativismo etico, del nomadismo spirituale?

- il secondo interrogativo è ancora più radicale, perché mette in questione la stessa struttura antropologica dell'educare e dell'apprendere: se educare vuol dire trasmettere un patrimonio culturale alle nuove generazioni, siamo sicuri che questa trasmissione è ancora possibile nelle attuali situazioni? Ovunque infatti, da qualche anno, si lamenta una crisi del trasmettere: che, ovviamente, non è la crisi della comunicazione di dati informativi (questa è persino in esubero patologico, se solo guardiamo a internet e gli altri new media), ma crisi della iniziazione ai valori etico-religiosi, crisi di memoria storica. Si parla molto di trasmissione religiosa "interrotta", di frattura generazionale. Molti genitori e catechisti confessano la loro insufficienza o incapacità nell'educare alla fede la nuova generazione. Sacerdoti, vescovi e operatori pastorali in genere non fanno che lamentare difficoltà crescenti e risultati sempre più deludenti nella formazione religiosa che si sforzano di impartire. E' la fine della "cultura parrocchiale", decretava anni fa una sociologa cattolica francese (Hervieu-Léger, 1999). La nostra è una "società della gratificazione istantanea" (Concilium 1999, 4), che non si soddisfa di sole tradizioni ereditate dal passato, né è motivata a progettare il futuro. La mancanza di memoria storica è fatale per la sopravvivenza di una società. Siamo entrati in "una situazione in cui nessuna tradizione religiosa può più essere data per scontata" (Berger 2005, 8). Persino l'istruzione religiosa a scuola, in molti paesi, non è più considerata una presenza evidente da parte di larghe frazioni dell'opinione pubblica. Adolescenti e adulti criticano le forme di educazione o di indottrinamento cui sono stati sottoposti; e persino certi bambini, specialmente in ambiente urbano, si mostrano incapaci (senza loro colpa!) di appropriarsi del patrimonio di simboli e pratiche religiose ereditate dalle generazioni precedenti. "La prima generazione incredula" è il titolo di un recente saggio del presidente nazionale dell'Azione cattolica studenti universitari italiani (A.Matteo, 2010). E' di qualche mese fa la creazione in Vaticano di un "Consiglio per la nuova Evangelizzazione": le ragioni della singolare iniziativa sono facilmente intuibili.

Tutti questi segnali e altri ancora ci dicono, in sostanza, che si è esaurita l'epoca di quel modello di educazione religiosa che di fatto era piuttosto una generica 'socializzazione' di massa per conformarsi all'ethos civico-religioso della società ambiente. Tutto sommato, era un processo di riproduzione sociale, che pretendeva di veicolare riti e simboli divenuti tutt'uno con le regole della convivenza civile, e con essi di garantire la trasmissione di una identità credente da una generazione all'altra. E' ormai innegabile che, per costruire oggi identità religiose, non basta più l'automatismo della cosiddetta "socializzazione" ma diventa indispensabile il ripensare un

nuovo progetto educativo che tenga conto delle mutazioni congiunturali e strutturali che stanno verificandosi nelle persone e nelle società .

Per entrare ora nel vivo del problema, esprimo una mia ipotesi circa l'educazione dell'identità personale nelle sue diverse dimensioni, e passo poi a illustrare alcune condizioni specifiche per formare un'identità religiosa compatibile con i contesti odierni di crescente pluralismo.

In teoria, - ma anche in base a indagini empiriche avallate da pratiche educative - psicologi e pedagogisti contemporanei concordano nell'identificare almeno quattro dimensioni costitutive della identità personale da costruire, e ne indicano operativamente i contenuti ideali da acquisire in termini di apprendimento (n. 1 e 4) e di competenze (n.2 e 3):

1. conoscere le proprie radici culturali e imparare a riconoscersi in esse, senza necessariamente identificarsi con esse; o, detto in altri termini, scoprire il patri¬monio culturale ereditato dalla tradizione, inclusa la dimensione religiosa, ed elaborare tale capitale per prenderne consapevolezza critica nell'oggi (identità etno-culturale);
2. saper posizionare la propria cultura accanto alle altre culture e non contro di esse; ciò significa acquisire gli strumenti minimi per abilitarsi al confronto e alla reciprocità interculturale (identità come capacità dialogale e dinamica);
3. saper orientarsi esistenzialmente di fronte alla pluralità di modelli plausi¬bili di vita, ovvero rendersi capaci di discernimento tra i diversi stili comporta¬mentali che coesistono nella società pluralistica (identità etico-valoriale);
4. cominciare a imparare fin dagli anni della scuola e dell'università a coniugare saperi e valori, cognitività ed eticità, competenze strumentali e ideali etico-religiosi, gratificazione nel presente ma anche, e contestualmente, preparazione a inserirsi responsabilmente nel tessuto sociale ed ecclesiale (identità civile, religiosa, professionale).

Non posso sviluppare qui analiticamente queste 4 componenti, ma provo a tracciare alcune esigenze di fondo da cui partire per pensare il compito educativo (che è sempre compito condiviso tra famiglia, comunità credente, scuola, associazionismo…).

Fragilità dell'identità religiosa tradizionale di fronte al "diverso"

L'identità personale non è una qualità innata, ma è frutto progressivo

di una ricerca dinamica e incessante, che si realizza man mano che si diventa capaci di realizzare progetti e incarnare ideali. L'io personale non può formarsi nella sua identità che assimilando il linguaggio e i valori dell'ambiente culturale, che in primo luogo è quello della famiglia. La stessa coscienza morale prende forma come un'im¬portante componente dell'ideale dell'io e quindi dell'identità personale. Certe espressioni popolari - come, per esempio, onorare il proprio nome, o dare la propria parola d'onore, o non offendere il buon nome dell'altro - denotano uno sviluppo incipiente della coscienza morale fin dagli anni dell'uso di ragione. Ricordava opportunamente lo psicologo gesuita belga Antoine Vergote: «La coscienza morale non è la voce innata di Dio, ma il risultato dell'interazione fra i due dati che sono all'origine dell'identità personale: da un lato l'io che si pone come unico e che ama se stesso; dall'altro, i valori culturali, quindi anche morali che sono percepiti dal bambino nella maniera con cui viene trattato dagli adulti e in cui questi si trattano tra loro. Sono dei valori che imparerà a conoscere anche in ciò che sente approvare, disapprovare, interdire» (Vergote 1999, 8).

L'identità religiosa fa ovviamente tutt'uno con l'identità biografica e morale (Concilium 2000, 166-180), ma non ne è un corollario necessario, nel senso che l'uomo non è religioso per natura, ma è nella natura dell'uomo l'essere capace di diventare religioso e di poter acquisire una identità religiosa, in virtù di sollecitazioni culturali, intenzionali o meno, che gli provengono dall'ambiente di nascita. E' il cosiddetto processo di 'socializzazione religiosa', piuttosto spontaneo e acritico, cui si accompagna normalmente durante l'in¬fanzia e l'adolescenza un processo di iniziazione programmata alla fede vera e propria, intesa sia come vissuto rituale e culturale che come appropriazione di rappresentazioni mentali e simboliche di un dato universo religioso (o connotato confessionalmente, se pensiamo alla generalità degli ambienti europei).

Tale identità religiosa, già in un contesto culturale unitario e omogeneo, viene a trovarsi in un equilibrio instabile, sollecitata com'è continuamente dalle diverse polarità in tensione, quali: l'io interiore e il suo estrinsecarsi in espres¬sioni pubbliche; il sé qui ed ora e il divenire-se-stesso con i progetti cui si da forma; l'essere con e per il prossimo e l'essere con e per Dio, ecc. (P. Ricoeur). Tali tensioni che in sé non hanno nulla di patologico, ma riflettono semmai una sana vitalità reattiva del soggetto religioso agli eventi della condizione umana individuale e collettiva - possono acutizzarsi e trasformarsi in reali conflitti con il soprav¬venire di una situazione di pluralismo socio-religioso.

È appunto nei periodi di transizione culturale che non solo diventa più fragile e indifesa la propria identità, ma può venir meno anche il senso di appartenenza sociale. Il sog¬getto è più esposto a perdere le radici, anzi a non riconoscerle nemmeno, e a smarrire il centro dell'esistenza. E inoltre l'ansia di gratificazioni sostitutive sospinge ad alterare e sostituire i riferimenti autorevoli cui agganciare i valori morali. Le stesse categorie del bene e del male, da assolute, divengono spesso intercambiabili in rapporto al mutare delle circostanze.

Ecco allora apparire nella società pluralista fenomeni in crescita come il fondamentalismo e l'integrismo, ambedue forme di rifiuto del pluralismo da parte soprattutto di chi ha avuto un'educazione religiosa infantilizzante, o autoritaria, o solo rituale e moralistica. La società pluralista getta nella crisi molti credenti, anche adulti, perché rompe il loro schema di una presunta coestensione della società religiosa con la società civile. Per questo i fondamentalisti in genere -- siano essi gli ultraortodossi ebrei o i nostalgici settari del veterocattolicesirno e dell'evangelismo, o gli islamisti radicali - odiano e combattono la società moderna pluralista.

Come antidoto a questi estremismi, si nota il diffondersi di uno scetticismo difensivo, il riflusso nelle pratiche private o nel soggettivismo delle spiritualità di comodo, o comunque l'intolleranza del diverso, ritenuto istintivamente come deviante. Il motivo è che il fondamentalista si sente aggredito dalla discrepanza tra le proprie convinzioni e la maniera di pensare e di vivere degli altri. Cerca di difendere la propria identità con la negazione/distruzione, a volte persino socialmente violenta, della differenza.

Questa difesa intollerante («atteggia¬mento dogmatico» lo chiama il Vergote) ha manifestazioni tipiche, per es.: l'opposizione polemica della propria verità alla non-verità degli altri sistemi di pensiero o religioni; la presunzione che gli argomenti degli altri siano comunque e sempre non-pertinenti; l'autofissazione sulle proprie contraddi¬zioni, anche se smentite dai fatti; l'incapacità di cogliere, nella propria reli¬gione, una ragionevole „gerarchia delle verità", cioè di percepire le differenze fra l'essenziale della fede e le formule storicamente relative o periferiche dei linguaggi culturalmente connotati.

Quale identità coltivare in contesto di pluralismo?

Ampie correnti pedagogiche del passato, e la prassi educativa prevalen-

te, affermavano un'identità come cura e 'coltivazione'del proprio io, come sforzo di affinamento di se stessi, assumendo verso gli altri - i "lontani", gli stranieri, i diversamente credenti - un atteggia¬mento di difesa tattica se non di proselitismo attivo. Era l'affermazione dell'identità come fonte delle proprie sicurezze. A questo concetto corrispondeva un'idea di formazione imperniata sull'individuo, garantito da un sistema di credenze religiose che faceva tutt'uno con il modello culturale ereditato. Il diverso da sé, l'altro che abita un sistema culturale difforme dal proprio, era trattato da avversario o sentito come errante da guadagnare alla propria causa. A tale impostazione integristica - fortunatamente oggi meno frequente, e tuttavia non assente dallo scenario delle prassi educative - un'altra linea peda¬gogica contrappone la convinzione (comprovata dai fatti) che il pluralismo culturale e religioso non è mol¬teplicità di avversari da cui difendersi, ma ricchezza di persone, di culture e di prospettive inedite, con cui imparare a convivere, e questo nell'interesse reciproco.

Ciò prefigura un concetto di educazione che mira ad abilitare al confronto costruttivo tra punti di vista diversi e a stabilire quindi nuove relazioni concrete, che incideranno più ancora delle idee astratte sulla costruzione dell'identità personale. Si capisce allora quella distinzione che alcuni fanno tra identità prescritta, identità rivendicata e identità maturata. La prima è quella che gli altri si aspettano da noi finché siamo minorenni anagraficamente o culturalmente; è un'identità-muro, imposta allo scopo di difendere e di difendersi. La seconda, l'identità rivendicata, coincide con quell'aspirazione all'emancipazione che fa parte del processo di crescita biologica e morale della persona e del gruppo umano, ed è l'identità-specchio, un po' narcisista, cercata per soddisfare un bisogno legittimo di appropria¬zione personale del capitale simbolico religioso, per un bisogno anche di prender le distanze dalla massa e di cercare una certa originalità rispetto alle formule omologate dalla tradizione. La terza, l'identità maturata, coincide con il profilo personale adulto, definito e tuttavia ancora fluido, conquistato attraverso un lungo esercizio di discernimento, di scelte e di fedeltà perseveranti. È l'identità come valore „relazionale" o „dialogale" : anziché indurre isolamento, si qualifica come reciprocità creativa e interattiva con altre identità di segno diverso. È provato infatti che l'arricchimento tra persone come tra culture diverse si verifica quando esse affermano e affinano la propria identità non in una astratta definizione ideologica, ma nella ricerca di obiettivi comuni o di una comune solidarietà, nella ricerca della giustizia, nella ricerca di senso, nel dono di sé (De Vita 2003, 195-225).

Come corollario a queste riflessioni, direi che abbiamo forse ancora tra le mani progetti e strumenti educativi anche ben collaudati (es. catechismi, testi didattici, itinerari formativi, ecc.) pensati però per produrre un'identità-muro o un'identità-specchio, quando i nuovi scenari che si vanno profilando urgono piuttosto la formazione di identità fortemente relazionali.

Un esempio concreto: ci si chiede sempre più spesso, in Europa, se un insegnamento religioso mono-confessionale come quello attivato in diversi paesi, ad ovest come ad est, sia uno strumento ancora valido per un'istruzione religiosa ade¬guata ai nuovi contesti culturali. Se si parte da una corretta distinzione e complementarità tra le competenze educative della famiglia e della comunità credente e le competenze istruttivo-critiche della scuola pubblica, ecco che apparirà del tutto pertinente e anche necessario un insegnamento curricolare di base, oggettivo e imparziale, sulle altre confessioni cristiane e sulle religioni, che non potrà che risultare di tutto vantaggio anche alla maturazione della propria identità confessionale (a condizione, però, che la comunità religiosa locale adempia al suo diritto-dovere di evangelizzare, catechizzare, praticare i riti sacramentali, esercitare le virtù cristiane, testimoniare il vangelo, ecc.).

L'educazione pubblica come palestra di dialogo

Ma questo cenno all'opportunità di un insegnamento multireligioso nella scuola non ci deve far pensare che questa istituzione pubblica possa fungere solo da strumento in mano ai credenti per far ospitare un corso di religione, sia pur culturale o interreligioso. Conviene ricordare che la scuola d'oggi, nonostante i noti travagli e le derive cui è soggetta, sì rivela nondimeno un laboratorio imprescindibi¬le dell'apprendimento multiculturale e interculturale; uno spazio dove imparare le ragioni della propria identità e insieme le ragioni delle altrui identità; uno spazio democratico dove la diversità culturale non resta barriera ma occasione dì interlocuzione, dì interscambio, e dun¬que stimolo a un «vivere-insieme» che non sia banalmente omologante ma piuttosto responsabilizzante.

Se si riconosce che la dimensione reli¬giosa è una costante permanente e qualificante delle culture umane, un compito legittimo e inalienabile della scuola sarà quello di garantire una alfabetizzazione o una grammatica del linguaggio simbolico-religìoso, cioè l'apprendimento di elementari categorie di lettura, di analisi e di interpretazione del fatto religioso e delle sue multiformi ricadute filosofiche, etiche, sociali, di modo che ogni alunno - credente, diversamente cre¬dente, o non credente che sia — possa essere

messo in condizione di per-cepire (non necessariamente di condividere!) il senso del «religioso» nella storia, nelle culture, nei destini personali. Sarebbe questa finalmente una apertura post-illuministica e post-ideologica del sistema educativo pub¬blico dì fronte al problema religioso.

Ma quale scuola è in grado dì assumere responsabilmente questo com¬pito? Non più la scuola del vecchio stampo repubblicano o statalista, che, ossessionata dal mito della neutralità, stendeva un velo di silenzio (tutt'altro che neutrale!) sul religioso; ma nemmeno la scuola liberista, ossessionata dal culto dell'identità indi¬viduale, che, secondo lo stile apartheid, separa o lascia divisi i gruppi di alunni in base alle loro appartenenze e convinzioni11, e che si preoccupa solo di educarli nelle rispettive fedi in cui sono nati, come se nella socie¬tà multireligiosa quegli alunni potessero poi vivere in isolamento la pro¬pria identità a prescindere da un confronto, ormai inevitabile, con le altre identità religiose compresenti nell'ambiente di vita e nel territorio. Quel compito lo può assumere invece una scuola democratica che accetti realisticamente la pluralità culturale e religiosa come una condizione oggi irreversibile, e che miri a costruire negli alunni una coscienza comune e solidale di fronte ai grandi problemi dell'umanità, e che riconosca però allo stesso tempo la legittima pluralità delle personali appartenenze simboliche (religiose, spirituali, filosofiche), al punto da far¬ne una componente irrinunciabile del processo di integrazione demo¬cratica in una comunità di vita e di valori democratici condivisi.

Nuove „competenze religiose" per vivere nel pluralismo

Di quali competenze dovrebbe disporre oggi una persona per assumere la sua identità, riconoscere il diverso, e convivere in pace con chi pratica un'al¬tra fede? La risposta che si sente spesso circolare nel discorso pedagogico di questi anni parla di tolleranza, di simpatia, di convivenza... Credo si tratti di affermazioni retoriche alquanto volontaristiche, ispirate più a un neoilluminismo perbenista o irenico che a realismo educativo. Il realismo educativo affronta e analizza strutturalmente i conflitti, non li camuffa dietro la patina di un facile moralismo.

Solo per esemplificare, possiamo considerare il caso più comune di un alunno cristiano di scuola primaria, che come gran parte dei suoi compagni e compagne, segue le ore di religione e frequenta il catechismo parrocchiale. Per sapere di quali competenze religiose (e non solo conoscenze) deve arricchirsi per saper vivere correttamente da cittadino ed eventualmente da credente in tempo di pluralismo religioso, devo anzitutto saper rispon-

dere ad alcuni suoi specifici bisogni fondamentali comuni ad ogni persona che sta crescendo. Qui la psicologia religiosa e le scienze antropologiche in genere indicano alcuni bisogni primari dei bambino, cui dovrebbero corrispondere altrettante accentuazioni di una educazione religiosa aperta ad accettare il pluralismo e a viverlo. Schematicamente (cf. Pajer-Filoramo 2010):

- il bisogno di una vera conoscenza, che nasce dai tanti perché, cui l'edu¬cazione religiosa risponde non in modo tale da spegnere la sete di saperne di più e meglio, ma alimentando il senso dell'ulteriorità (la risposta a un primo „perché" dovrebbe suscitare un secondo „perché"' più profondo, e così via);
- il bisogno di un ordine sensato delle cose, bisogno di situarsi in un luogo vitale e dinamico: l'educazione religiosa può dare notevoli apporti sul senso oggettivo del mondo plurale e, insieme, sul senso dell'esserci soggettivo nel mondo e nella storia;
- il bisogno di ritualità, nella forma della festa, del gioco, del simbolo, della rappresentazione scenica: l'educazione religiosa introduce a questo linguaggio ludico e simbolico e insegna per il fatto stesso l'alfabeto base delle religioni (sia pur operando inizialmente un approccio ai segni di una religione specifica, quella più vicina alle biografìe della propria famiglia e dell'ambiente);
-il bisogno di spiegazione del fenomeno religioso che circonda l'alunno, bisogno di capire gesti, fatti e comportamenti segnati dalla tradizione religiosa del¬l'ambiente e del popolo; la risposta dell'educazione religiosa sarà di render conto in termini minimamente storico-culturali della tradizione religiosa locale, ma avendo l'onestà di non identificarla mai come la religione unica e universale;
- il bisogno di conoscere le elementari analogie e differenze con le altre religioni, per poter meglio situare la propria visione confessionale ed eventualmente arricchirla in un confronto sereno, da eseguire sempre su dati di fatto situati e circostanziati, su testi sacri originari, su documenti omologhi per essere comparabili;
- il bisogno di esperienza religiosa, in quanto ogni bambino impara pro¬vando, e questa sua necessità va incontro proprio alla natura della religione che è costitutivamente esperienza, e, come tale, molteplice nelle sue forme, irriducibile a cliché standardizzati, suscettibile di essere formulata in codici espressivi diversi, proprio come di fatto avviene nella molteplice morfologia delle religioni;
- e infine il bisogno di discernimento religioso, urgente nell'attuale commi¬stione di culture, religioni, sistemi di significato: l'educazione reli-

giosa aiuta il soggetto, mediante un corretto procedimento, sia fenomenologico che comparativo, a individuare i punti di sostanziale affinità che etnie e religioni diverse possono avere in comune.

Questa sequenza di esigenze pedagogiche è solo un'allusione esemplificativa alla complessità dell'atto educativo. Una complessità che si amplifica in tempo di pluralismo, quando l' educazione non può più essere solo riproduzione sociale; quando l'educazione religiosa non può più limitarsi a trasmettere un patrimonio simbolico; quando la stessa identità del credente è sollecitata non solo a formarsi ma a trasformarsi.

Riferimenti bibliografici

BERGER, Peter L., 2005, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo,* Il Mulino, Bologna.

COLAIANNI, Nicola, 2006, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna.

DE VITA, Roberto, 2003, Identità e dialogo, Franco Angeli, Milano.

DE VITA, Roberto et aa (eds.), 2004, *Identità multiculturale e multireigiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica,* Franco Angeli, Milano.

FERRARI, Silvio (ed.), 2008, *Introduzione al diritto comparato delle religioni,* Il Mulino, Bologna.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement,* Paris, Flammarion.

JUNKER KENNY, Maureen – TOMKA, Miklòs (eds), *La fede in una società della gratificazione istantanea,* "Concilium", 1999, n. 4.

LEFEBVRE, Solange, *Una teologia pubblica della diversità,* "Concilium", 4, 2010, 84-97 (ed. italiana).

MATTEO, Armando, 2010, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra giovani e fede,* Rubbettino, Soveria Mannelli (CS).

NUSSBAUM, Martha C, 2009, *Libertà di coscienza e religione*, Il Mulino, Bologna.

PAJER, Flavio – FILORAMO, Giovanni, 2010, *Pluralismo e convivenza,* SEI, Torino.

SEN, Amarthia, 2006, *Identità e violenza*, Laterza, Bari-Roma.

VERGOTE, Antoine, 1999, *Psicologia dell'identità religiosa: struttura, processi, problemi,* în: M.Aletti –G.Rossi (eds), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista,* Centro Scientifico Editore, Torino, 3-15.

„NU SUNT DE ACORD”
Biserica şi Statul la mons. Anton Durcovici

Pr. Prof. Dr. Wilhelm Dancă
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi[1]

Sumar: Având drept punct de plecare optsprezece declaraţii date de Mons. Anton Durcovici în arestul Ministerului de Interne din Bucureşti, pr. prof. Wilhelm Dancă analizează relaţia dintre Biserică şi Stat aşa cum rezultă ea din cele declarate de episcopul de Iaşi, accentuând problematica secularismului şi a secularizării. Intenţia autorului este de a descoperi cum s-a opus episcopul Anton Durcovici la invazia Partidului-Stat în viaţa Bisericii, analizând mai întâi modelul sovietic al relaţiei dintre Biserică şi Stat, în care se face deosebirea dintre starea *de iure* (separarea Bisericii de Stat şi Şcoală) şi starea *de facto* (presiunile exercitate asupra Bisericii Ortodoxe şi Bisericii Catolice), iar în partea a doua aplicarea acestui model la spaţiul românesc potrivit declaraţiilor sale carcerale, din care reiese că cea mai preocupare a regimului comunist în anii 1947 şi 1948 era limitarea prezenţei Bisericii Catolice în viaţa publică. În Concluzie, autorul menţionează că imboldul pe care ni-l dă mons. Anton Durcovici în faţa secularizării şi secularismului este caracterizat de două cuvinte cheie: educaţia şi caritatea.

Cuvinte cheie: Anton Durcovici, Biserică, Stat, secularism, secularizare, Securitate, regim comunist, model sovietic, educaţie, caritate.

Summary: Starting from eighteen declarations of Msgr. Anton Durcovici in the prison of the Ministry of Interior Affairs from Bucureşti, pr. prof. Wilhelm Dancă analyses the relation between Church and State as it result from the declarations of the Bishop of Iasi, underlining the problem of secularism. The author's intention is to discover how Anton Durcovici opposed to the invasion of the State-Party in the life of the Church, analyzing firstly the soviet archetypal of relation between Church and State, archetypal where there is a difference between status de iure (separation between Church and State and School) and status de facto (the pressings on the Catholic and Orthodox Church), and in the second part the implementation of this model to the Romanian area conforming to his declarations from prison; from this declarations results that the great preoccupation of the communist regime in the period 1947-1948 was to eliminate the presence of the Catholic Church from the public life. In conclusion, the author mentions that the motivation received from Msgr.

[1] Prof. univ. dr. Wilhelm Dancă este profesor de filozofie la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi (email: wilhelm.danca@gmail.com).

Anton Durcovici in front of secularization and secularism can be characterized through two words: education and charity.

Key words: Anton Durcovici, Church, State, secularism, secularization, Security, communist regime, soviet model, education, charity.

Introducere

Pe când se afla în arestul Ministerului de Interne din Bucureşti, pentru cercetări, între 29 martie şi 18 mai 1950, mons. Anton Durcovici a dat în scris optsprezece declaraţii, răspunzând la întrebările organelor de Securitate ale Statului, care-l suspectau de activitate reacţionară împotriva regimului comunist[2]. Unele sunt mai lungi, altele mai scurte; dar toate spun în esenţă acelaşi lucru, şi anume că episcopul Anton Durcovici nu era de acord cu reformele guvernului Petru Groza, în special cu reforma cultelor, reforma învăţământului şi reforma agrară. A nu fi de acord cu un regim sau cu un guvern este suficient ca să fii încarcerat? Astăzi – nu, dar în primii ani ai instaurării regimului comunist în România – da.

De la data când au fost scrise în închisoare cele optsprezece declaraţii ale mons. Anton Durcovici şi până astăzi au trecut şaizeci de ani. Mai prezintă ele vreo valoare, în afară de cea istorică, documentară?

Metodologic vorbind, înţelegerea umană comportă cel puţin două abordări diferite: una care porneşte de sus, aceasta este perspectiva augustiniană a modelelor exemplare, a arhetipurilor şi simbolurilor, potrivit căreia fiecare dintre noi înţelege ceea ce este *pregătit* să înţeleagă; alta care porneşte de jos şi este specifică gândirii tomiste, întrucât valorifică experienţa imediată, provocările prezentului. Adoptând această linie, iau ca punct de plecare contradicţiile lumii prezente marcate de secularism şi relativism şi mă îndrept spre trecut pentru a găsi acolo câteva puncte de orientare pentru maturizarea unui discernământ al valorilor umane fundamentale. De aceea mă întreb: oare putem găsi la mons. Anton Durcovici, în viaţa lui, în scrierile sale, în experienţa lui carcerală vreun imbold la rezistenţă în faţa secularizării?

Precizare terminologică: fac deosebire între secularism şi secularizare. În cazul de faţă, secularizarea are sensul de limitare a prezenţei Bisericii în viaţa publică sau de restrângere şi interzicere a referinţei la valorile şi

[2] Cf. CNSAS, Dosar 57.512, fond „P”, filele 112-116; 99-100; 94; 104; 86; 90; 76; 80; 84; 63-65; 67-68; 71; 47-59; 32; 30; 26; 28, 23. Numerotarea declaraţiilor de la (I) la (XVIII) îmi aparţine (W.D.). Probabil că unele nu erau concludente pentru organele de Securitate, de aceea a trebuit să dea mai multe declaraţii în aceeaşi zi. Pentru a evita orice confuzie, le-am numerotat.

la simbolurile religioase în spaţiul public; secularismul reprezintă atitudinea existenţială, mentalitatea şi comportamentul favorizat de fenomenul secularizării.

În rândurile care urmează îmi propun să descopăr cum s-a opus episcopul Anton Durcovici invaziei Partidului-Stat în viaţa Bisericii, analizând mai întâi modelul sovietic al relaţiei dintre Biserică şi Stat, iar în partea a doua aplicarea acestui model la spaţiul românesc, potrivit declaraţiilor sale carcerale.

* * *

Episcopul Anton Durcovici a stat în arestul Securităţii din Bucureşti între 26 iunie 1949 şi 10 septembrie 1951, adică doi ani, două luni, două săptămâni şi două zile; iar la închisoarea din Sighet a rămas doar trei luni de zile, între 10 septembrie 1951 şi 10 decembrie 1951. Ce s-a întâmplat în răstimpul cât a stat în arestul Securităţii din Bucureşti?

Mai multe lucruri pe care nu le ştim decât cele pe care le ştim. Printre acestea din urmă sunt şi declaraţiile date în faţa unor ofiţeri de Securitate cu privire la diverse aspecte legate de reformele sociale şi politice care aveau loc în ţara noastră în perioada respectivă. Reformele erau inspirate de modelul sovietic al raportului dintre sfera religioasă şi cea politică.

Spre deosebire de modelele tradiţionale şi moderne ale relaţiilor dintre Biserică şi Stat[3], modelul *sovietic* scoate Biserica din spaţiul public şi îi restrânge activitatea doar la spaţiul liturgic, controlând-o în toate aspectele ei organizatorice şi aservind-o intereselor regimului[4].

În interiorul modelului sovietic facem deosebire între starea *de iure* şi starea *de facto*.

---

[3] Cf. Lavinia Stan – Lucian Turcescu, *Religie şi politică în România postcomunistă* (2007), Curtea Veche, Bucureşti 2008, 30-30. Cele mai cunoscute modele sunt: *simfonia* din tradiţia orientală, care presupune existenţa unui împărat creştin, deci e mai greu de realizat; *concordatul* din tradiţia occidentală, care are un caracter legalist, dar funcţionează bine în ţările majoritar catolice şi cu un regim democratic, asigurând libertatea Bisericii într-un stat liber; *Biserica de Stat* funcţionează potrivit unui parteneriat între Biserică şi Stat prin care se asigură promovarea intereselor Bisericii şi ale Statului, Statul finanţează activităţile Bisericii, iar Biserica conferă legitimitate Statului – exemple în Anglia, Suedia, Norvegia, Danemarca, Grecia; *separarea strictă* dintre Biserică şi Stat, deoarece religia se consideră o chestiune privată, iar Statul nu trebuie să finanţeze astfel de preocupări, exemplu în SUA; modelul *pluralist*, potrivit căruia guvernul sprijină financiar şi Biserica, şi Statul în activităţile lor autonome şi competitive cu privire la educaţie, şcoală, asistenţă socială etc. – exemple în Olanda şi Australia; modelul *cvasipluralist controlat* din România, care este un amestec între modelul Bisericii de Stat voită de Biserica Ortodoxă Română şi modelul pluralist voit de elita politică şi intelectuală.

[4] Cf. Marius Bucur – Lavinia Stan, *Persecuţia Bisericii Catolice în România. Documente din arhiva Europei Libere 1948-1960*, Galaxia Guttenberg, Târgu Lăpuş 2005, 15-55.

De iure, prima lege în materie religioasă este Decretul din 23 ianuarie 1918, prin care Biserica este separată de Stat şi de Şcoală. Această separare însemna că libertatea de conştiinţă era egală cu propaganda antireligioasă, cultele religioase nu mai aveau personalitate juridică şi erau asimilate asociaţiilor socio-profesionale, proprietăţile bisericeşti erau naţionalizate, educaţia religioasă era interzisă, cu excepţia şcolilor teologice. Al doilea act normativ este Constituţia bolşevică adoptată în 1918, care garanta atât libertatea religioasă, cât şi propaganda antireligioasă, limita autonomia Bisericii la spaţiul fizic al lăcaşurilor de cult, interzicând manifestările publice cu caracter religios. Aceste două acte normative vor fi reluate în Legea asociaţiilor religioase din 1929 şi în Constituţia sovietică din 1936.

De facto, la începutul instaurării sale, regimul bolşevic a persecutat atât Biserica Ortodoxă, pentru legăturile sale cu regimul ţarist, cât şi Biserica Catolică, pentru legăturile sale cu Polonia şi cu Vaticanul. Faţă de cultele neoprotestante, faţă de cultul islamic şi cel iudaic a adoptat o atitudine tolerantă.

În preajma celui de-al doilea război mondial, căutând cât mai mult sprijin în rândul populaţiei, liderii sovietici s-au reconciliat parţial cu Biserica Ortodoxă. În sensul acesta, Stalin a permis în 4 septembrie 1943 convocarea Sfântului Sinod şi alegerea lui Serghei ca nou patriarh al Bisericii Ruse (8 septembrie 1943). Astfel, politicienii sovietici au recunoscut *de facto* că Biserica Ortodoxă Rusă este parte integrantă a regimului. După această dată, bucurându-se de sprijinul politic, Biserica Moscovei şi-a asumat rolul de „protector” al ortodoxiei în Balcani şi în Orientul Mijlociu, intrând în competiţie cu Patriarhia Ecumenică de Constantinopol. Totodată, Patriarhia Moscovei s-a asociat puterii sovietice în campania de diminuare a influenţei Vaticanului în teritoriile occidentale ale URSS. De exemplu, integrarea Bisericii Greco-Catolice în Biserica Ortodoxă din Ucraina între anii 1944 şi 1946 a fost una dintre condiţiile consolidării puterii sovietice în Ucraina. Patriarhia Moscovei a oferit gesturi similare de sprijin religios peste tot unde puterea sovietică avea interese explicite[5].

Împotriva Bisericii Romano-Catolice, regimul comunist sovietic a orchestrat încă de la începutul afirmării sale o campanie antireligioasă de mare anvergură pentru lichidarea cât mai rapidă a catolicismului din toate zonele sale de influenţă. Campania cuprindea persecuţii directe şi tactici diversioniste de discreditare a Bisericii în funcţie de circumstanţele locale, de numărul de credincioşi, de structura organizatorică şi de intensitatea

---

[5] Cf. Jean Nouzille, *Catolicii din Moldova. Istoria unei minorităţi confesionale din România*, tr. Anton Despinescu – Petru Ciobanu, Sapientia, Iaşi 2010, 267-274.

vieţii religioase. De asemenea, propaganda anticatolică viza pregătirea opiniei publice pentru acceptarea măsurilor de limitare a autonomiei Bisericii, de naţionalizare a şcolilor confesionale, de confiscare a proprietăţilor bisericeşti şi de denunţare a acordurilor existente cu Vaticanul. În acelaşi program de persecuţie se înscria şi încurajarea grupurilor de colaboraţionişti împotriva instituţiilor canonice ale Bisericii, pentru a ajunge la separarea Bisericilor locale de Sfântul Scaun prin realizarea aşa-numitelor „Biserici catolice naţionale". Preoţii şi ierarhii care se opuneau colaborării cu regimul erau înlocuiţi cu vicari generali aleşi dintre canonicii instituţiilor respective, fiindcă nu se dorea existenţa unei „Biserici a catacombelor", adică a unei instituţii în afara controlului regimului comunist.

Pe scurt, politica religioasă promovată de sovietici în URSS şi în Europa de Est s-a sprijinit pe doi piloni fundamentali: ideologia marxistă şi osmoza dintre religie şi naţionalism. Aplicarea acestei politici în plan local a fost condiţionată de mulţi factori, printre care cei mai importanţi sunt numărul de credincioşi, gradul de disponibilitate în a colabora cu regimul comunist, legăturile cu o autoritate religioasă străină, atitudinea manifestată de culte în timpul celui de-al doilea război mondial, configuraţia etnică a populaţiei şi gradul de anticlericalism şi de toleranţă religioasă din cultura politică dominantă. Pornind de la aceste specificităţi, politica religioasă a sovietelor a reuşit să aibă în URSS şi în Europa de Est trei feluri de Biserici: *Biserici suprimate*, cum au fost Bisericile Catolice Orientale din Ucraina şi România; *Biserici integrate* regimului, cum au fost Bisericile Ortodoxe din Rusia, România şi Bulgaria; *Biserici tolerate*, cum au fost Bisericile Romano-Catolice din România, Polonia, Ungaria şi aşa mai departe.

Dacă Bisericile suprimate şi cele integrate au fost aservite intereselor regimului într-un mod forţat, Bisericile tolerate erau greu de încadrat în politica religioasă a sovietelor. Mai multe elemente explică această dificultate: structura universală, internaţională a Bisericii Catolice, legăturile cu Sf. Scaun, implicarea comunităţilor catolice în viaţa social-culturală locală, conservarea sentimentului de identitate naţională. În preajma încheierii războiului al doilea mondial, sovieticii erau convinşi că atitudinea Bisericii Catolice, respectiv a Sf. Scaun, le este ostilă, iar Sf. Scaun nu dorea să colaboreze cu un regim care promova o politică antireligioasă.

Aplicarea modelului religios sovietic la cazul românesc a început în 1945, cu Legea nr. 217 pentru modificarea Legii cultelor din 1928. Prin această lege, guvernul condus de Petru Groza dorea să aibă mai multe posibilităţi de supraveghere şi de control şi chiar de sancţionare a preoţilor care nu erau de acord cu noul regim, fie la nivel de opinie, fie la nivel de atitudine. Legea invita Biserica la colaborare cu Statul pe terenul reformelor

sociale şi politice, dar Petru Groza voia ceva mai mult, şi anume ca Biserica să devină „Biserica poporului”, în sensul marxist al termenului, adică „Biserica oamenilor muncii”. Totuşi, la nivelul acestor ani, Biserica îşi păstra proprietăţile, putea să desfăşoare activităţi de asistenţă socială, iar religia era prezentă în şcoală printre materiile de studii, chiar dacă se redusese numărul orelor de religie pe săptămână.

Politica de integrare a Bisericii de orice denominaţiune confesională în regimul comunist a început o dată cu înfiinţarea în februarie 1945 a Uniunii Preoţilor Democraţi, condusă de pr. C. Burducea. Dar UPD nu a avut un succes deosebit. Eforturile guvernului de încadrare a Bisericii în noul regim s-au intensificat în vara anului 1946, când se apropia momentul alegerilor parlamentare. Deşi preoţii de toate denominaţiunile nu au sprijinit apelurile şi promisiunile noului regim, alegerile au fost câştigate de comunişti în noiembrie 1946, prin fraudă şi violenţă.

Văzând răspunsul negativ al preoţilor la politica regimului, guvernul a decis să limiteze autonomia cultelor. În sensul acesta, două legi au fost votate în luna mai 1947: una se referea la pensionarea şi retragerea preoţilor din activitate, iar a doua modifica unele articole din Legea de organizare a Bisericii Ortodoxe Române. Abdicarea forţată a Regelui Mihai I şi proclamarea Republicii Populare Române în decembrie 1947 au grăbit procesul de integrare a cultelor religioase în noul regim. Neavând legături spirituale şi canonice cu centre externe, încadrarea Bisericii Ortodoxe Române în politica guvernamentală s-a făcut într-un timp scurt. Autonomia acestei Biserici a rămas limitată la spaţiul eclezial. Responsabilitatea clarificării atitudinii Bisericii Ortodoxe Române faţă de statul comunist i-a revenit patriarhului Justinian Marina (ales patriarh în 6 iunie 1948), care, urmând experienţa rusă, s-a pronunţat pentru adaptarea Bisericii la „lumea nouă”[6].

În cazul Bisericii Catolice din România, lucrurile au fost mai complicate. Oficializarea campaniei anticatolice a avut loc la congresul Partidului Muncitoresc Român din februarie 1948, unde s-a spus, printre altele, că Vaticanul este asociat blocului reacţionar imperialist, că preoţii catolici nu pot abuza de libertatea religioasă pentru a transmite orientările Vaticanului credincioşilor din România şi că Biserica Ortodoxă Română trebuie să rezolve „problema catolică”. Căutând să integreze Biserica Catolică din România intereselor regimului comunist, guvernul condus de Petru Groza

[6] Cf. George Enache, *Ortodoxie şi putere politică în România contemporană*, Nemira, Bucureşti 2005, 15-35. Partidul Muncitoresc Român i-a fixat Bisericii Ortodoxe Române două sarcini importante: 1) să sprijine acţiunile Statului în construirea societăţii socialiste, asta înseamnă propagandă în favoarea partidului şi demascarea elementelor ostile regimului; 2) asigurarea bunei desfăşurări a credinţei şi a cultului religios.

a gândit două strategii diferite: 1) revenirea Bisericii Greco-Catolice la Biserica Ortodoxă Română; 2) constituirea Bisericii Romano-Catolice întro aşa-zisă „biserică catolică naţională". Acest plan a fost sprijinit de toate instrumentele de propagandă ale noului regim, inclusiv de Biserica Ortodoxă Română. În ciuda puternicei campanii de promovare a revenirii greco-catolicilor la Biserica-mamă (Biserica Ortodoxă Română), numărul doritorilor de reîntregire era nesemnificativ, iar ideea unei „biserici catolice naţionale" nu câştiga adepţi printre romano-catolici. În consecinţă, guvernul a accelerat procesul integrării prin denunţarea Concordatului cu Sf. Scaun cu Decretul 151 din 19 iulie 1948 şi printr-o campanie agresivă de denigrare a episcopatului catolic din România[7]. Având scopul de a limita prezenţa Bisericii Catolice în spaţiul public, guvernul a emanat mai multe decrete, cum ar fi Decretul 175, care impunea monopolul Statului asupra învăţământului şi elimina educaţia religioasă din şcoli; Decretul 176, care stipula trecerea bunurilor bisericeşti în proprietatea Statului; şi Decretul 177 din 4 august 1948, care nu exprima separarea Statului de Biserică, ci posibilitatea Statului de a controla în mod total viaţa Bisericii.

Planul de suprimare a Bisericii Române Unite cu Roma a fost elaborat de autorităţi şi sprijinit de Biserica Ortodoxă Română după modelul aplicat cu succes în 1946 în Ucraina Occidentală: mai întâi au dezorganizat episcopiile, retrăgând recunoaşterea unor episcopi de rit bizantin şi de rit latin (Alexandru Rusu, Valeriu Traian Frenţiu, Ioan Bălan, Alexandru Theodor Cisar, Augustin Pacha, Ioan Scheffler şi Iuliu Hossu), apoi au organizat aşa-numitele „comitete de iniţiativă", care se bucurau de sprijinul Statului, pentru convingerea preoţilor greco-catolici să revină la Biserica Ortodoxă Română[8]. În ciuda protestelor şi memoriilor adresate guvernului fie de episcopatul catolic de ambele rituri, fie de Nunţiatura Apostolică de

[7] În oficiosul regimului comunist, ziarul *Scânteia*, erau publicate articole în care erau criticate sever relaţiile catolicilor cu Sf. Scaun şi, pe cale de consecinţă, activitatea lor reacţionară. Se dădea exemplul preoţimii ortodoxe române care avea „relaţii sănătoase" cu preoţimea ortodoxă rusă. Iată câteva pasaje dintr-un articol intitulat „În chestiunea libertăţii religioase", apărut în Scânteia, din 22 februarie 1949, p. 3: „Aşa numitul Concordat cu Vaticanul crea bisericii catolice şi clerului ei privilegii de care nu se bucura nici biserica ortodoxă-mamă. Acest concordat îi dădea putinţă papei de la Roma să se amestece în treburile interne ale statului român", sau: „Un exemplu de respectare a libertăţii religioase îl constituie revenirea credincioşilor greco-catolici în sânul bisericii ortodoxe", sau: „O dăunătoare activitate politică cu caracter reacţionar o desfăşoară atât în afara bisericii, cât şi de pe altar, unii clerici catolici", sau: „Preoţimea de la noi are exemplul preoţimii ortodoxe din Uniunea Sovietică. Vizitele preoţilor români în URSS şi ale celor sovietici în România au spulberat de mult minciuna că în URSS libertatea religioasă n-ar fi respectată". Apud Adrian Nicolae PETCU, ed., *Partidul, Securitatea şi Cultele. 1945-1989*, Nemira, Bucureşti 2005, 164-166.

[8] Cf. Jean NOUZILLE, *Catolicii din Moldova*, 280-287.

la Bucureşti, procesul a continuat. Astfel, la 1 decembrie 1948, prin Decretul 358, Biserica Română Unită cu Roma era desfiinţată, toate bunurile instituţiilor ei centrale trecând în proprietatea Statului, iar bisericile şi bunurile parohiilor reveneau la cultul ortodox român. Puşi în faţa acestei situaţii, credincioşii rămaşi fideli Bisericii Române Unite nu aveau decât un singur mod de a-şi manifesta credinţa: în clandestinitate.

Informat prin Nunţiatură de involuţia relaţiilor dintre Biserica Catolică şi regimul comunist din România, Sfântul Scaun a adoptat o dublă strategie: pe de o parte, a continuat să susţină rezistenţa greco-catolicilor, iar pe de alta, a continuat negocierile cu guvernul României în vederea acceptării statutului canonic al Bisericii Romano-Catolice. Cu referire la rezistenţa greco-catolică, la cererea Nunţiaturii, ierarhii greco-catolici au constituit structuri ternare care urmau să exercite jurisdicţia episcopală în cazul în care titularul ar fi fost împiedicat să o facă. Apoi au fost consacraţi mai mulţi episcopi clandestini (Ioan Dragomir, Iuliu Hirţea, Ioan Cherteş, Tit Liviu Chinezu, Alexandru Todea şi Ioan Ploscariu)[9]. De asemenea, Nunţiatura a oferit şi ajutoare financiare preoţilor din rezistenţă.

Revenind la Biserica Romano-Catolică, episcopii catolici au elaborat un proiect de statut al cultului catolic încă din septembrie 1948, conformându-se dispoziţiilor art. 56 din noua lege a cultelor. Proiectul de statut nu a fost aprobat de Ministerul Cultelor şi, în februarie 1949, i-a cerut episcopului Marton Aron să-l modifice. În timp ce se deplasa spre Bucureşti pentru a discuta cu autorităţile proiectul de statut, în ziua de 21 iunie 1949, episcopul Marton Aron a fost arestat; cinci zile mai târziu era arestat şi episcopul Anton Durcovici, în ziua de 26 iunie 1949. După ce Sf. Oficiu a dat un decret de excomunicare a catolicilor care militau în rândurile partidelor comuniste (1 iulie 1949), regimul a răspuns printr-o hotărâre (29 iulie 1949) de interzicere a activităţii tuturor ordinelor şi congregaţiilor religioase pe teritoriul României, cu trei excepţii: mănăstirea de călugări franciscani de la Radna (jud. Arad), mănăstirea de surori de la Popeşti-Leordeni (jud. Ilfov) şi de la Timişul de Sus (jud. Braşov). Nunţiatura a înaintat guvernului comunist mai multe note de protest în care deplângea persecutarea preoţilor şi a credincioşilor greco-catolici, prelungirea nejustificată a detenţiei unui număr mare de ierarhi şi de preoţi catolici care nu aveau dreptul fundamental de a se apăra în faţa justiţiei, dispariţia unor episcopi (Iuliu Hossu, Vasile Aftenie, Marton Aron şi Anton Durcovici) şi suprimarea progresivă a ordinelor şi congregaţiilor religioase.

Între timp, lipsind episcopii titulari, guvernul a căutat să găsească în

[9] Rezistenţa romano-catolică pentru păstrarea jurisdicţiei a cunoscut formula juridică de *ordinarius substitutus*. Cf. Jean NOUZILLE, *Catolicii din Moldova*, 292-293.

rândul elitelor bisericeşti vicari generali care să accepte un statut național al Bisericii Romano-Catolice favorabil intereselor regimului. Nereuşind, guvernul a identificat o altă modalitate, şi anume reactivarea unei formule cvasi-independente de ierarhie catolică, adică aşa-numitul *Statut Catolic Transilvan* care a apărut în trecut în contextul Reformei din Transilvania. În acest scop au fost organizate două conferințe pregătitoare la Tg. Mureş (27 aprilie 1950) şi Gheorghieni (5 septembrie 1950) pentru Congresul de constituire a Statutului la Cluj, în 15 martie 1951. Unul dintre conducătorii „preoților catolici democrați" care au organizat aceste conferințe a fost excomunicat de Sf. Scaun – este vorba de pr. Agota Endre. Potrivit informațiilor Securității, cauza eşecului chestiunii statutului „bisericii catolice naționale" era Nunțiatura. În consecință, Ministerul de Externe a comunicat în 4 iulie 1950 nunțiului Gerald Patrick O'Hara că, împreună cu mons. Guido del Mestri de Schonberg şi mons. John C. Kirk, în cel mai scurt timp trebuie să părăsească România, ceea ce s-a şi întâmplat câteva zile mai târziu. În anul următor, în 1951, guvernul a trecut la arestări în baza unor acuzații de spionaj în favoarea Vaticanului (Augustin Pacha, Iosif Schubert, Adalbert Boroş) şi, după modelul sovietic, a organizat mai multe procese-spectacol, pentru a justifica persecutarea Bisericii Catolice şi, mai ales, necesitatea organizării unei „biserici catolice naționale", adică fără legături cu Sf. Scaun.

După moartea lui Stalin, s-a simțit o anumită relaxare ideologică în interiorul blocului comunist; aceasta a avut printre alte efecte înlocuirea treptată a violențelor fizice cu metode mai subtile de controlare a vieții sociale, de la viața de familie până la convingerile religioase. În acest context, regimul comunist de la Bucureşti a amnistiat în primăvara anului 1953 anumite categorii de deținuți politici, printre care şi preoți, iar doi ani mai târziu, episcopii şi preoții catolici care au supraviețuit infernului concentrationar au fost unii eliberați, alții judecați şi condamnați. Episcopul Anton Durcovici nu a rezistat mai mult de trei luni în penitenciarul de la Sighet. Dar, dacă ar fi supraviețuit, oare ar fi fost eliberat sau ar fi fost judecat şi condamnat?

* * *

Potrivit declarațiilor carcerale, mons. Anton Durcovici a fost victima acelora care au sprijinit planul de instaurare a regimului comunist în România, în mod particular al acelora care au căutat să aplice modelul sovietic al relației dintre Biserică şi Stat[10].

[10] Aici trebuie amintiți, în primul rând, miniştrii Cultelor din anii 1945-1951: preotul ortodox Constantin Burducea (1945-46); Radu Roşculeț (1946-47); Stanciu Stoian (1947-51). Cf. George ENACHE, *Ortodoxie şi putere politică în România contemporană*, 23, nota 18.

Privită în lumina întrebărilor formulate, cea mai importantă preocupare a regimului comunist în anii 1947 şi 1948 era limitarea prezenţei Bisericii Catolice în viaţa publică. Această grijă a devenit evidentă atunci când a fost publicat proiectul de Constituţie a Republicii Populare Române, care spunea că nici o confesiune nu are dreptul de a înfiinţa sau de a conduce şcoli de învăţământ public, de orice grad, cu excepţia învăţământului teologic. Episcopii au avut o primă reacţie la această intenţie a guvernului de suprimare a şcolilor confesionale, pentru că s-au adunat într-o şedinţă comună la Bucureşti, în februarie 1948, şi au discutat aceste articole din proiectul de Constituţie şi au formulat un memoriu către guvernul comunist pentru menţinerea conducerii şcolilor catolice de către Biserică. Într-o altă şedinţă, în noiembrie 1948, episcopii au discutat forma învăţământului teologic şi au decis ca acesta să aibă forma de institut teologic fără caracter universitar pentru clerul diecezan, de şcoală monahală pentru clerul călugăresc şi de şcoală de cântăreţi bisericeşti pentru aşa-zişii „dascăli” bisericeşti. Ceva mai târziu, într-o altă şedinţă din martie 1949, conferinţa celor doi episcopi, Marton Aron şi Anton Durcovici, pentru că ceilalţi episcopi ori au fost arestaţi (episcopii greco-catolici), ori au fost înlăturaţi din scaunul episcopal (episcopii romano-catolici),

> a luat act că Ministerul Cultelor a aprobat şi publicat între timp în Monitorul Oficial cu foarte mici modificări programa institutului teologic catolic, dar totodată a constat că la proiectul de regulament al acestui institut, precum şi la şcoala de cântăreţi şi la localul de funcţionare al acestor institute Ministerul încă nu dăduse răspuns, astfel încât chestiunea a rămas în suspensie. Proiectul şcolii monahale înaintat Ministerului nu a fost aprobat în forma propusă[11].

Tot în ideea restrângerii prezenţei Bisericii în viaţa publică, noua Lege a cultelor din 4 august 1948 interzicea ca Biserica să aibă structuri proprii de asistenţă socială: Ajutorul Catolic (Caritasul de astăzi), dispensarele, spitalele, orfelinatele, cantinele pentru săraci erau trecute în proprietatea Statului. Cu toate acestea, mons. Anton Durcovici, ca episcop de Iaşi, şi-a permis să facă bine, distribuind ajutoarele financiare, alimentele şi celelalte bunuri primite de la Ajutorul Catolic din Bucureşti[12]. Această chestiune a devenit relevantă în cazul maiorului Rosetti Alexandru, pe care episcopul l-a cunoscut cu ocazia transporturilor organizate de Ajutorul Catolic şi a şedinţelor de constituire a comitetelor mixte pentru cantinele copiilor[13], dar şi în cazul preotului Matei Dumitru, pe care episcopul Durcovici l-a delegat, în mai 1948, să ia parte împreună cu delegaţii Inspecto-

---

[11] Anton Durcovici, *Declaraţie (I)*, din 29 – III – 1950.

[12] Cf. Anton Durcovici, *Declaraţie (II)*, din 30 – III – 1950.

[13] Cf. Anton Durcovici, *Declaraţie (VIII)*, din 19 – IV – 1950.

ratului sanitar ai Ocrotirii copilului la organizarea de cantine pentru copii în judeţele Iaşi şi Tutova, cu alimentele primite de la Ajutorul Catolic. De asemenea, a fost considerat un lucru grav faptul că a trimis ajutoare la preoţii greco-catolici ce s-au retras pentru o perioadă de timp la Mănăstirea Neamţ[14].

În acest timp, regimul comunist căuta să aibă controlul total asupra vieţii Bisericii Catolice din România. În vederea atingerii acestui obiectiv, autorităţile au denunţat Concordatul mai întâi, apoi au impus modificarea statutului de organizare a Bisericii Catolice din România. Se urmărea ruperea comunităţilor catolice româneşti de Sfântul Scaun. Prima declaraţie a mons. Anton Durcovici se referă explicit la această chestiune[15]. Despre ce era vorba? În iulie 1948, regimul comunist a denunţat Concordatul, iar în 4 august 1948 a dat o nouă lege a cultelor, potrivit căreia toate cultele din România trebuia să-şi modifice statutul de organizare în acord cu prevederile Constituţiei Republicii Populare Române în termeni de trei luni de la data publicării legii. Fiindcă întrevedea dificultăţile pe care le ridica aprobarea unui astfel de statut, dar şi încercările prin care urmau să treacă Biserica şi credincioşii încredinţaţi păstoririi lui, mons. Anton Durcovici a căutat să-i întărească pe catolicii din Dieceza de Iaşi cerându-le printr-o scrisoare circulară să se roage mai mult şi să aprofundeze principalele adevăruri de credinţă. Această circulară conţinea următoarele sarcini:

> Am prescris ca în biserici în fiecare zi din luna Septembrie să se ţină vecernie, pe lângă cea obişnuită din Octombrie, cu recitarea rugăciunii Rozariului în cinstea Maicii Domnului; la aceste vecernii să se citească credincioşilor prezenţi textul micului catehism al episcopiei de Iaşi, repartizând puţine întrebări pe fiecare zi; pentru Duminicile şi sărbătorile din aceste două luni am prescris subiectul predicii, luându-l din adevărurile principale conţinute în acelaşi catehism; am cerut preoţilor să facă în ziua de 22 August, sărbătoarea Inimii Neprihănite a Mariei, consfinţirea parohiei către această Sfântă Inimă[16].

La sfârşitul lunii august 1948, episcopii catolici s-au întâlnit în şedinţe separate, potrivit ritului, la Bucureşti şi la Oradea, pentru a discuta cuprinsul statutului. Apoi, la jumătatea lunii octombrie 1948, s-au întâlnit toţi episcopii catolici la Nunţiatură – aceasta fiind ultima lor întâlnire în grup – pentru a definitiva statutul canonic care ulterior a fost înaintat în termen la Ministerul Cultelor. Dar statutul nu a fost pe placul ministerului, de aceea a fost returnat episcopilor catolici, care între timp rămăseseră doar doi, după cum am spus mai sus, episcopul Marton Aron la Alba Iulia

[14] Cf. Anton Durcovici, *Declaraţie (VII)*, din 19 – IV – 1950.
[15] Cf. Anton Durcovici, *Declaraţia (I)*, din 29 – III – 1950.
[16] Anton Durcovici, *Declaraţie (VI)*, din 5 – IV – 1950.

şi episcopul Anton Durcovici la Iaşi. Aceşti doi episcopi s-au întâlnit încă de două ori la începutul anului 1949, în ianuarie şi în februarie, pentru a discuta chestiunile statutare; răspunsul formulat după aceste discuţii şi trimis la Ministerul Cultelor de către mons. Marton Aron nu a fost acceptat. În martie şi aprilie 1949 s-au întâlnit încă de două ori, dar au fost discutate doar chestiuni administrative. Problema urma să fie discutată în iunie, însă în 23 iunie 1949, pe când se îndrepta spre Bucureşti, mons. Marton Aron a fost arestat. După arestarea mons. Anton Durcovici pe 26 iunie 1949, regimul a căutat alte soluţii pentru a rezolva problema statutului naţional al Bisericii Catolice din România, printre care amintesc aici strategia de identificare a unor preoţi dispuşi să colaboreze cu regimul şi organizarea de congrese cu „preoţii catolici democraţi” din Transilvania.

În această campanie de acaparare a spaţiului public, regimul comunist taxa drept vinovăţie orice formă de opoziţie. Astfel, mons. Durcovici a fost considerat vinovat că nu a promovat spiritul Congresului de la Cluj din 1 octombrie 1948 cu privire la unificarea Bisericii Greco-Catolice cu cea Ortodoxă. Având intenţia de a preîntâmpina primejdia care-i ameninţa pe greco-catolici din partea Bisericii Ortodoxe Române cu ştirea guvernului democraţiei populare, i-a îndemnat pe credincioşii romano-catolici din Dieceza de Iaşi, printr-o circulară ce a fost citită în biserici pe 7 noiembrie 1948, să nu participe la acele consfătuiri sau adunări în care se unelteşte lepădarea de Biserica Catolică şi să aştepte cuvântul episcopului, pedeapsa fiind excomunicarea[17].

Cât priveşte atitudinea mons. Durcovici faţă de regimul comunist, avem o mărturie importantă:

> În activitatea mea de episcop catolic de Iaşi, eu am respectat regimul democraţiei populare şi m-am ferit totdeauna de tot ce s-ar fi putut interpreta că ar fi îndreptat împotriva acestuia. De la început şi până în ziua arestării mele am căutat să îndeplinesc îndatoririle mele religioase de episcop catolic şi am înlăturat din faptele şi cuvintele mele orice politică, având drept scop unic de a călăuzi clerul şi credincioşii catolici pe drumul mântuirii sufletelor, instruindu-i în credinţa lor religioasă. Dacă uneori atitudinea mea pare a fi fost îndreptată împotriva regimului democraţiei populare, cu privire la renunţarea la salariu, la vizitaţiile canonice făcute, la dispoziţiile relativ la folosirea limbilor materne, română şi maghiară, în cântările bisericeşti, activitatea aceasta religioasă era de acord cu libertatea religioasă garantată de regimul democratic şi nu putea fi în dezacord decât cu restricţiile puse acestei libertăţi şi cu ideologia Partidului Muncitoresc Român[18].

Dar atitudinea sa faţă de regimul comunist iese mai mult în evidenţă

---

[17] Cf. Anton Durcovici, *Declaraţie (III)*, din 31 – III – 1950.

[18] Anton Durcovici, *Declaraţie (IV)*, din 31 – III – 1950.

din alte declarații mai scurte. Astfel, episcopul Anton Durcovici spunea clar că nu era de acord cu lupta de clasă de la noi din țară, „dacă lupta de clasă înseamnă distrugerea unei alte clase luându-i dreptul la proprietate", sau că nu era de acord

> cu naționalizarea şcolilor bisericii catolice, cu reforma agrară înfăptuită după 23 August 1944, cu naționalizarea marilor întreprinderi, întrucât lezează dreptul la proprietate[19].

Apoi, cât priveşte poziția lui față de înscrierea credincioşilor catolici în Partidul Comunist, mons. Anton Durcovici făcea o anumită deosebire între creştinii bine formați şi cei lipsiți de educație catolică:

> Cât mă priveşte pe mine ca episcop de Iaşi, am avut următoarea atitudine față de comunism şi înscrierea credincioşilor în partid. Nu am vorbit niciodată credincioşilor despre aceste subiecte, iar preoților, care mă întrebau ce răspuns să dea credincioşilor, când întreabă dacă au voie să se înscrie în partidul comunist sau nu, le răspundeam aşa: Comunismul din cauza ideologiei materialiste este o primejdie pentru credință, dar când celui ce se înscrie nu se cere lepădarea de credință şi de altă parte el este destul de bine instruit în adevărurile credinței sale şi întrebuințează mijloacele de a se întări în ea cum sunt rugăciunea, frecventarea sacramentelor, continuarea instrucției, primejdia este înlăturată sau îndepărtată şi deci înscrierea lui în partid poate fi tolerată; dacă însă credinciosul care întreabă nu este destul de instruit în credință şi deci primejdia pentru că este gravă şi apropiată, el are de ales între pierderea sau mântuirea sufletului său, în astfel de condiții nu i se poate permite înscrierea în partid. Aşadar, le spuneam preoților, primejdia nefiind egală pentru toți şi necerându-se în general lepădarea de credință, nu se poate da o dispoziție generală, ci fiecare caz trebuie considerat în sine şi răspunsul poate varia de la om la om. Aceste directive le-am formulat pe baza principiilor de morală creştină şi pe baza celor ce ştiam despre atitudinea partidului comunist român față de libertatea religioasă a membrilor săi"[20].

Din punct de vedere moral, mons. Durcovici a spus clar că, într-adevăr, „comunismul prezintă un pericol pentru credința catolică la noi în țară şi căuta să-i ferească pe credincioşi de acest pericol prin a-i împiedica să-şi însuşească această ideologie materialistă"[21].

În acest sens, mons. Durcovici i-a dat preotului Anton Bişoc, provincialul călugărilor franciscani din Moldova,

> sarcina ca, având în ordinul său preoți disponibili, să rezerve pe unii dintre aceştia, pentru ca ei, atunci când alți preoți vor fi arestați, să facă şi în haine civile asistența religioasă a credincioşilor.

---

[19] Anton Durcovici, *Declarație (XIV)*, din 8 – V – 1950.
[20] Anton Durcovici, *Declarație (XV)*, din 10 – V – 1950.
[21] Anton Durcovici, *Declarație (XVIII)*, din 18 – V – 1950.

Sarcina nu a fost dusă la îndeplinire, dar episcopul a declarat că prin această directivă urmărea „de a se face asistenţă religioasă în formă ilegală contrar dispoziţiunilor date de Ministerul Cultelor”[22]. În aceeaşi ordine de măsuri intrau şi „facultăţile” extraordinare comunicate preoţilor diecezei în toamna anului 1949[23], facultăţi care se refereau la acordarea de dispense de la piedicile de căsătorie de drept bisericesc, de care Biserica obişnuieşte a dispensa, şi în condiţiile în care dispensează, dezlegarea de păcate sau cenzuri rezervate, permite săvârşirea sfintei liturghii şi conferirea altor sacramente fără respectarea tuturor regulilor liturgice prescrise.

> Folosirea acestor facultăţi privea orice eventualitate, care ar fi împiedicat funcţionarea normală a preotului într-un loc oarecare, cum putea să fie lipsa de legătură cu episcopia sau cu decanul său, nerecunoaşterea preotului pentru o anumită biserică sau parohie, precum şi declararea cultului catolic drept ilegal, închiderea bisericilor şi a locuinţelor parohiale; în acest din urmă caz, preotul putea locui în casele credincioşilor pentru a le sta la dispoziţie în nevoile lor religioase. Preotul care a făcut uz de astfel de facultăţi era obligat ca ulterior să înştiinţeze episcopia despre aceasta[24].

Regimul lui Petru Groza nu a considerat măsurile pastorale luate de episcopul Durcovici drept măsuri spirituale şi le-a dat o conotaţie politică. În acest sens, îi reproşează episcopului incidentele din martie 1948 de la Fărăoani şi Fundu Răcăciuni[25], unde credincioşii, alarmaţi că preoţii vor fi arestaţi, s-au opus uneori şi în forme violente. Părerea episcopului este consemnată într-o declaraţie în care relatează discuţia avută cu parohul de Fărăoani, părintele Mihai Dămoc:

> Mi-a vorbit de nişte ameninţări de a ridica pe preoţi, proferate de persoane fără calitate, şi mi-a spus că credincioşii acelei parohii sunt indignaţi pentru aceasta şi, fiind ei de fire iuţi, s-ar putea întâmpla să se opună la o astfel de ridicare făcută fără forme legale. I-am răspuns că înţeleg indignarea credincioşilor şi mai că aş aproba-o, însă biserica catolică faţă de orice neajunsuri nu face niciodată uz de violenţă, ci rabdă şi se roagă, chiar şi pentru adversarii săi. (..) I-am spus categoric preotului Dămoc să se abţină de la orice ar putea fi împotrivire sau participare la dânsa[26].

---

[22] Anton Durcovici, *Declaraţie (V)*, din 5 – IV – 1950.

[23] Aici cred că este o greşeală neintenţionată de mons. Durcovici, fiindcă formularul pentru „facultăţile extraordinare” îl primise de la Nunţiatură în luna iulie 1948, nu 1949 (cf. Anton Durcovici, *Declaraţie (I)*, din 29 – III – 1950). În toamna anului 1949, mons. Durcovici era deja în arestul Securităţii din Bucureşti şi nu mai putea să aibă legături cu preoţii din afara închisorii.

[24] Anton Durcovici, *Declaraţie*, din 22 aprilie 1950.

[25] Anton Durcovici, *Declaraţie (II)*, din 22 aprilie 1950.

[26] Anton Durcovici, *Declaraţie (XVI)*, din 15 – V – 1950.

Din păcate, îndemnul episcopului nu a fost ascultat.

De asemenea, i s-au reproşat şi „vizitaţiile canonice" în Moldova şi Oltenia, care ar fi instigat lumea la opoziţie. Despre rostul acestora din urmă iată ce spune mons. Anton Durcovici:

> În predicile pe care le-am ţinut credincioşilor la Iaşi şi în timpul vizitaţiei canonice atât în Moldova cât şi în decanatul Olteniei, subiectul îl forma unul din adevărurile dogmatice sau morale ale catehismului catolic, iar îndemnurile adresate credincioşilor priveau ţinerea cu tărie a acestor adevăruri şi observarea conştiincioasă a îndatoririlor creştineşti. În afară de predicile făcute în public eu nu vorbeam credincioşilor şi chiar mă feream de a face aceasta[27].

Aşadar, planul regimului comunist de a controla activitatea Bisericii Catolice a urmat mai multe etape: denunţarea Concordatului, desfiinţarea Bisericii Greco-Catolice, întreruperea relaţiilor diplomatice cu Sfântul Scaun, interzicerea activităţii ordinelor şi congregaţiilor călugăreşti, naţionalizarea şcolilor catolice de orice grad, desfiinţarea centrelor catolice de ajutor social, decapitarea Bisericii Romano-Catolice şi încercarea de a o transforma într-o „biserică catolică naţională", impunându-i un statut naţional de organizare. Mons. Durcovici a fost victima acestui plan.

Mă întorc la întrebarea de mai sus: dacă ar fi prins perioada de relaxare după moartea lui Stalin, oare ar fi fost eliberat?

Doi ofiţeri de Securitate au rezumat declaraţiile mons. Durcovici şi au remarcat în fişele lor, printre altele, fapte condamnabile, şi anume că nu era de acord cu reforma învăţământului şi cu denunţarea concordatului, faptul că a dat două circulare prin care hotăra excomunicarea pentru cei ce unelteau lepădarea de Biserică şi prevedea dificultăţile de aprobare a statutului canonic al Bisericii Romano-Catolice, faptul că a dat sarcini preotului Bişoc Anton de face asistenţă religioasă în formă ilegală, contrar dispoziţiilor date de Ministerul Cultelor[28]. Aceste fapte şi altele în plus, cum ar fi discuţia avută cu mons. Marton Aron despre renunţarea la salariul bugetar pentru clerul catolic, primirea ajutoarelor de la Ajutorul Catolic din Bucureşti, ori acordul dat pentru ca orice preot sau credincios grecocatolic să poată lua parte şi asista la slujbele romano-catolice erau suspecte şi contrare politicii Partidului-Stat, motiv pentru care ar fi putut nu eliberat, ci judecat şi condamnat.

* * *

Imboldul pe care ni-l dă mons. Anton Durcovici în faţa secularizării şi secularismului este caracterizat de două cuvinte-cheie: educaţia şi caritatea. Ele definesc două sectoare de activitate interzise Bisericii Romano-

---

27 Anton DURCOVICI, *Declaraţie (XIII)*, din 26 – IV – 1950.

28 Cf. CNSAS, Dosarul nr. 57. 512, Fişa 1, *Ce recunoaşte în sarcina sa Durcovici Anton*.

Catolice din România în timpul regimului comunist; acum însă îi sunt permise, chiar dacă în limitele procentajului populației catolice, adică *politically correct*, în mod controlat. Se îndoieşte cineva că aceste două activități sunt importante pentru soarta Bisericii şi a instituțiilor fundamentale ale Statului în viitor? Fără educație integrală şi fără iubirea-dăruire de sine, omul, indiferent de confesiune, este mai puțin om. Fără educația dezvoltată în orizontul dialogului dintre rațiune şi credință şi fără iubirea-jertfă, omenirea intră într-un fel de iarnă care îngheață în cele din urmă dorința de viață, puterea de a fi.

Mons. Anton Durcovici a murit iarna, şi la propriu, şi la figurat, fiind victima unor oameni cu foarte puțină educație şi fără iubire, oameni care au avut totuşi un nume şi o funcție în regimul comunisto-bolşevic pe cale de instaurare în România. Unii sunt cunoscuți[29], alții nu, dar toți au fost în slujba unui Partid-Stat care a căutat să facă din Biserică un instrument de propagandă a cauzei socialiste. Acolo unde aplicarea modelului sovietic de relație dintre Biserică şi Stat a reuşit, cum a fost cazul Bisericii Ortodoxe Române, Biserica avea două misiuni importante: să sprijine construirea socialismului şi să asigure buna desfăşurare a cultului religios. După 1989, mai exact pe 18 ianuarie 1990, în timpul unei sesiuni extraordinare a Sfântului Sinod, patriarhul Teoctist „i-a cerut iertare lui Dumnezeu şi credincioşilor pentru că a fost obligat să mintă şi pentru că nu s-a opus dictaturii”[30].

Evident, aplicarea modelului sovietic de relație între Biserică şi Stat în spațiul românesc a avut un succes aparent, pentru că se baza pe structuri pervertite şi contradictorii. Politica religioasă a regimului comunist era minată din interior de propriile sale contradicții, de interpretările reducționiste ale omului şi ale religiei, de pervertirea conceptelor de libertate şi de adevăr, de impunerea forțată a unei filozofii sociale şi politice.

Într-un memoriu al episcopilor catolici către guvernul Groza din 28 noiembrie 1947, am găsit următoarea plângere:

---

[29] Cercetătorul Adrian Nicolae Petcu a identificat pentru anul 1949 următorii responsabili ai Biroului Culte de la nivelul Direcțiilor Regionale de Securitate: „DRSP Iaşi – lt. A. Nusem, DRSP Sibiu – lt. Cleju Ioan; DRSP Constanța – lt. Năstase Sepi; DRSP Ploieşti – cpt. Sârbu Ioan; DRSP Suceava – lt. D. Bacal; DRSP Oradea – cpt. Elekeş Toma, DRSP Timişoara – lt. Vozelici Matei; DRSP Galați – lt. Lungu V. Paul; DRSP Cluj – lt. Gh. Breiner; DRSP Piteşti – subl. Şoriciu şi DSC – mr. I. Negreanu. Direcția Generală de Securitate, în anul 1949, era condusă de cpt. Stănescu H. Cf. Adrian Nicolae PETCU, „Securitatea şi Cultele în 1949”, în: Adrian Nicolae PETCU, ed., *Partidul, Securitatea şi Cultele. 1945-1989*, Nemira, Bucureşti 2005, 126. Adaug că ministrul Cultelor în perioada 1947-1951 a fost profesorul Stanciu Stoian.

[30] Lavinia STAN – Lucian TURCESCU, *Religie şi politică în România postcomunistă*, 146.

Organele Siguranței Statului din când în când arestează preoți, fără vină de drept comun, îi rețin pentru vreme mai îndelungată sau mai scurtă, fac presiuni asupra lor ca să opereze de la dânşii declarații compromițătoare la adresa Episcopiilor şi a Instituțiunilor Religioase. Unor preoți dintr-un penitenciar le-au cerut prin frig şi foame să declare că în Seminarul Eparhial de pe lângă Academia de Teologie există organizații reacționare". Apoi, ceva mai departe, se precizează: „În ultima vreme organele administrative şi polițieneşti au cerut preoților sub amenințări să predice anumite chestiuni incompatibile cu sfânta menire a amvonului Bisericii. Mulți dintre preoții care au refuzat sunt urmăriți şi unii arestați[31].

Pe scurt, aceasta era atmosfera relațiilor dintre Biserică şi Stat în vremea episcopului Anton Durcovici: sechestrări abuzive de persoane, declarații sub amenințare în condiții de foame şi frig, urmăriri şi arestări. În aceste condiții au murit mulți credincioşi laici, călugări, călugărițe, preoți şi episcopi în faimă de martiri ai credinței creştine. Jertfa lor este un tezaur prețios de experiență, pe care nu trebuie să-l uităm şi la care trebuie să apelăm ori de câte ori Statul încearcă să invadeze câmpul de acțiune al Bisericii.

Chiar şi acum, la o distanță de şaizeci de ani de acele evenimente, viziunea raporturilor dintre Biserică şi Stat propusă de doctrina socială a Bisericii Catolice nu este împărtăşită de toți oamenii; din nefericire, dreptul la libertate religioasă este încălcat de multe state ale lumii. Declarațiile carcerale ale mons. Anton Durcovici sunt dovezi istorice ale acestei constatări triste, dar şi ale fidelității lui până la capăt față de valorile credinței[32]. De aceea, publicarea acestor declarații ar putea să conducă la o mai bună cunoaştere a martirului Anton Durcovici, care este în continuare, pentru mulți oameni din țară şi din străinătate, un *soldat necunoscut* al cauzei mărețe a lui Dumnezeu.

Episcopul Anton Durcovici a trăit pe deplin în adevărul lui Cristos şi a murit pentru libertatea Bisericii. Cei care au trăit experiența Bisericii la noi în țară, înainte şi după 1989, sunt convinşi că nu a murit în zadar. Dar generațiile care vin după 1989 oare mai consideră libertatea ca un dar divin şi parte constitutivă a ființei umane? Ce le mai spune sloganul strigat de tineri pe străzile Bucureştiului în 1989: „Vom muri şi vom fi liberi!"?

Într-adevăr, cine înțelege de ce episcopul Anton Durcovici a preferat să rămână şi să moară în închisoare trebuie să fi fost un catolic dintr-o Românie liberă.

---

[31] Arhiva Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, *Dosar. Corespondență* 1,2/1947, 182-183.

[32] Cf. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea apostolică *Tertio millennio adveniente* (10 noiembrie 1994), 37.

STRIGĂTUL PATERN AL UNUI PĂSTOR ÎN VEDEREA EVANGHELIZĂRII CREDINCIOŞILOR SĂI

Pr. Prof. Dr. Eduard FERENŢ
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi[1]

Christe, nos in labore adiuva, et post laborem recrea!

Sumar: Printr-o abordare dogmatică a temei secularizării, pr. prof. Eduard Ferenţ analizează contextul şi coordonatele evanghelizării aşa cum este văzută aceasta de către Conciliul al II-lea din Vatican şi de către primul episcop de Iaşi, Nicolae Iosif Camilli, pentru ca mai apoi să caute răspunsul pe care-l dă secularismului noua evanghelizare a omului din mileniul al treilea. Mai întâi, pornind de la documentele Conciliului al II-lea din Vatican, autorul arată care este contextul social în care se desfăşoară noua evanghelizare – secularizarea vieții umane, adică îndepărtarea omului de Dumnezeu. Trece apoi la expunerea coordonatelor evanghelizării primului păstor al Diecezei de Iaşi, episcopul N.I. Camilli, prezentând strigătul patern al acestuia conținut într-un discurs adresat catolicilor din Paris. În final, autorul, având drept referință textul episcopului de Iaşi, arată cum încă de atunci, Dieceza de Iaşi caută să răspundă secularizării printr-o nouă evanghelizare a omului. În concluzie, pr. prof. E. Ferenţ indică ce ar trebui să apere noua evanghelizare: identitatea lui Cristos, primatul Împărăției şi centralitatea mântuirii, identitatea Bisericii, identitatea sacramentală a Căsătoriei şi demnitatea omului.

Cuvinte cheie: evanghelizare, Conciliul al II-lea din Vatican, secularizare, Nicolae Iosif Camilli, Dieceza de Iaşi, noua evanghelizare, Biserică, om, Isus Cristos.

Summary: Through a dogmatic approach to the theme of secularism, pr. prof. Edward Ferenţ analyzed the context and the coordinates of the evangelization as it is seen by the Second Council of Vatican and by the first bishop of Iasi, Nicolae Iosif Camilli, and then is looking for an answer that is given by secularism to the new evangelization of people from the third millennium. Firstly, starting from the documents of the Second Council of Vatican, the author shows which is the social context of the new evangelization – secularization of the human life, that is the removal of people from God. Then the author exposes the coordinates of the evangelization of the first Shepherd of the Dioceses of Iasi, Bishop N.I. Camilli, presenting the paternal shout of this bishop as it is

[1] Prof. univ. dr. Eduard Ferenţ este profesor emerit de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi.

presented in a discourse addressed to the Catholics from Paris. Finally, the author, starting from the text of the bishop of Iasi, shows that even in that time the Dioceses of Iasi intended to answer to secularization through a new evangelization of man. In conclusion, pr. prof. E. Ferenț shows what the new evangelization should defend: identity of the Christ, the primacy of the Kingdom and the centrality of salvation, the identity of the church, the Sacramental identity of the church, and the human dignity.

Key words: evangelization, Second Council of Vatican, secularization, Nicolae Iosif Camilli, Diocese of Iaşi, new evangelization, Church, man, Jesus Christ.

Introducere

Conferința de față urmează tematica propusă de Rectoratul Institutului pentru anul universitar 2010-2011: *„Biserica şi secularizarea: provocări şi răspunsuri”,* tematică ce urmează a fi dezbătută în continuare din diferite puncte de vedere: biblic, dogmatic, pastoral, catehetic etc. Chiar şi cea mai sumară abordare dogmatică a tematicii ne indică deja drumul pe care trebuie să-l parcurgem în analiza pe care ne-o propunem. În conferința de față, etapele acestui traseu sunt următoarele:

1. Contextul social al noii evanghelizări propuse de Conciliul al II-lea din Vatican;
2. Coordonatele evanghelizării trasate de episcopul Nicolae Iosif Camilli în Biserica locală de Iaşi acum o sută de ani:
3. Răspunsul acesteia dat ,,secularismului” prin noua evanghelizare a omului din mileniul al treilea.

A. Contextul social în care se desfăşoară noua evanghelizare este secularizarea vieții umane

Zece ani după încheierea Conciliului al II-lea din Vatican (8.XII.1965), Sfântul Părinte Paul al VI-lea spunea în Exortația apostolică *Evangelii nuntiandi* (8.XII.1975): *Ecclesia evangelisandi causa exstat:* ,,Biserica există pentru a evangheliza”[2], adică pentru a vesti Evanghelia lui Cristos şi pentru a învăța, pentru a fi mijlocitoarea harului şi pentru a-i reconcilia pe oameni cu Dumnezeu, dar în chip deosebit, pentru a perpetua sacrificiul lui Cristos prin sfânta Liturghie, care este memorialul patimii, morții şi învierii lui Isus Cristos.

---

[2] Paul Pp. VI, Exortatio apostolica, *Evangelii nuntiandi,* n. 14: EV 5/1601. Cf. Synodus episcoporum, Declaratio *Spiritu Sancto* / 25.X.1974: EV 5/611-624. Conciliul al II-lea din Vatican nu foloseşte termenul ,,secularizare”, ci se referă indirect la ea în GS nn. 36 şi 43: EV 1/1432 şi 1459.

Contextul social al evanghelizării omului de astăzi este acela al lumii contemporane care se îndepărtează din ce în ce mai mult de Cristos şi de mesajul lui salvific. Fenomenul acesta de separare şi de scoatere a vieţii umane de sub influxul sacrului şi al religiei este redat de sociologi şi de unii teologi cu diferiţi termeni: secularizare, secularism şi secularitate[3].

Ca fenomen istoric, secularizarea este un fenomen vechi şi totuşi nou, dar s-a accentuat în era modernă, când un sector sau altul al realităţii umane a fost scos din ce în ce mai radical de sub câmpul de influenţă al religiei. Procesul de secularizare include un întreit conflict: conflictul dintre credinţă şi ştiinţă, dintre Biserică şi Stat, dintre viaţa de aici şi cea de Dincolo, conflict care priveşte destinul omului.

a. Înainte de a evalua creştineşte ,,secularizarea" vieţii umane, e bine să ne întrebăm care sunt cauzele acestui fenomen.

Prima cauză este schimbarea atitudinii psihologice a omului faţă de *saeculum,* faţă de lume. Contemporanii noştri au înţeles că pentru a merge spre Dumnezeu nu e necesar să întorci spatele lumii, deoarece lumea omului este lumea lui Dumnezeu. A doua este trecerea de la societatea agricolă sau rurală, la cea industrializată. În societatea industrializată omul se simte solicitat să acţioneze în prima persoană asupra realităţilor create, pentru ca acestea să producă ceea ce voieşte el. În această optică, totul pare să depindă numai de inteligenţa sa, de munca şi de iniţiativa persoanei sale. Lucrurile sunt transformate în obiecte de consum.

În această societate tehnică, omul şi-a propus să construiască o lume nouă fără Dumnezeu, fără mijlocitori şi fără o trimitere la altă viaţă, cea de Dincolo. Ateismul, sub diferitele sale forme, reprezintă o a treia cauză a secularizării vieţii umane. Eroarea acestora este şi mai mare. Ei se înşală atunci când susţin că unei dezvoltări tehnice a societăţii nu trebuie să-i urmeze o dezvoltare proporţională a vieţii morale. Ei uită că însuşi sensul vieţii umane constă în prioritatea eticii asupra tehnicii, a persoanei asupra

---

[3] Cf. KELLER A., ,,Secularizzazione", în *Sacramentum mundi, Enciclopedia teologica,* vl. 7, ed. RAHNER K., Morcelliana, Brescia 1977, coll. 586-600. Fenomenul secularizării este recunoscut şi analizat şi de teologia protestantă. Cf. TRILLHAS W., ,,La théologie protestante au XX^{e} siècle", în GUCHT V. – VORGRIMLER H., edd., *Bilan de la théologie du XX^{e} siècle. 1. Le monde contemporaine: les grands courants théologiques,* Casterman, Tournai 1969, pp. 527-531. Cf. CAPORALE R., – GRUMELLI A., edd., *Religione e ateismo nelle società secolarizzate,* Il Mulino, Bologna 1972, p. 25 şi passim. Cf. COX H., *La Cité séculière,* Casterman, Paris 1965; IDEM, *La Fête des fous,* Le Seuil, Paris 1972. Cf. LE FEBVRE S., ,,Secolarità", în *Dizionario di Teologia Fondamentale,* ed., FISICHELLA R., Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 1088-1102. Cf. DE LUBAC H., *Misterul Supranaturalului,* tr. românească din franceză, făcută de Pr. Dr. Ferenţ E., Ed. Sapientia, Iaşi 2010, p. XIII şi cele indicate la această pagină de notele 44-48.

lucrurilor, a spiritului asupra materiei.

În contextul acestor cauze, secularismul, ca rezultat al secularizării negative, poate fi definit ca negaţie a lui Dumnezeu şi a continuităţii dintre credinţă şi lumea modernă, ostilitate şi separaţie care poate duce până la dezintegrarea credinţei[4].

b. Cum putem evalua creştineşte ,,secularizarea?" Biserica, urmând Evanghelia, recunoaşte valoarea lumii în sfera ei fără să-i facă vreo concurenţă, însă pune deopotrivă în lumină vremelnicia realităţilor pământeşti. Ea învaţă că credinţa în Dumnezeu nu înlocuieşte ştiinţa, deoarece cunoaşterea supranaturală este efectiv de o ordine diferită de aceea a cunoaşterii filozofice şi ştiinţifice. Ele, găsindu-se la nivele absolut diferite, nu se pot înlocui reciproc. Cu toate acestea, există o profundăşi inseparabilă unitate între cunoaşterea raţiunii şi aceea a credinţei[5]. Lumea şi ceea ce se întâmplă în ea, ca şi istoria şi diferitele evenimente ale omenirii sunt realităţi care, ce-i drept, trebuie privite şi analizate cu mijloacele proprii raţiunii, dar credinţa nu poate să rămână străină de acest proces. Ea nu intervine pentru a umili autonomia raţiunii sau pentru a-i reduce spaţiul de acţiune, ci numai pentru a-i arăta omului că în aceste evenimente este prezent şi lucrează Dumnezeu.

Între raţiune (ştiinţă) şi credinţa supranaturală nu există divorţ: Dumnezeu, împărţitorul harului este, de asemenea, Creatorul universului şi al omului. De aceea trebuie recunoscută convergenţa dintre adevărul revelat şi cel cucerit sau descoperit de om[6].

Acelaşi lucru se adevereşte şi între Biserică şi Stat, sau autoritatea pământească. Nici una dintre ele n-o poate înlocui pe cealaltă, ori să pretindă autoritate asupra ei[7].

În ceea ce priveşte scopul omului, cunoaştem tendinţa acelora care cer orientarea exclusivă a omului spre această lume şi angajarea lui, cea mai amplă posibilă, în vederea îndatoririlor pământeşti în detrimentul vieţii de Dincolo. Dar în viziunea NT., şi acest conflict apare lipsit de sens. De fapt, după cum credinţa nu poate suprima ştiinţa, iar Biserica nu poate pretinde că Statul ar fi de prisos, la fel îndatoririle faţă de Împărăţia lui Dumnezeu nu pot dispensa creştinul de îndeplinirea îndatoririlor pământeşti. ,,Creş-

---

[4] Cf. GOGARTEN F., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico,* Brescia 1972^2. Cf. MONDIN B., *Dizionario dei teologi,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992^2, p. 272-273.

[5] Cf. IOAN PAUL PP. II, Enciclica *Fides et ratio* / 14.IX.1998, nn. 9 şi 16: EV 17/1192 şi 1211.

[6] Cf. RAVIER A., ,,Preface", în S. FRANÇOIS DE SALES, *Oeuvres,* Editions Gallimard, Bruges (en Belgique), 1969, p. XLIX.

[7] Cf. *Fap* 5, 29; *In* 18, 36; 1 *Cor* 5, 12.

tinul care-şi neglijează îndatoririle pământeşti, îşi neglijează îndatoririle faţă de aproapele şi chiar faţă de Dumnezeu însuşi, punându-şi astfel în primejdie mântuirea veşnică”[8].

În pofida acestor trei conflicte, Biserica recunoaşte valoarea lumii în sfera ei fără să-i facă vreo concurenţă, fără să exercite vreo suveranitate dincolo de hotarele sale proprii, însă pune clar în lumină atât vremelnicia realităţilor pământeşti cât şi finalitatea lor.

Conciliul al II-lea din Vatican nu foloseşte în documentele sale termenul de ,,secularizare”, ci face doar o simplă referinţă indirectă la el, când ,,legitimează autonomia realităţilor pământeşti”[9]. Conciliul însă marchează sfârşitul secularizării prin orientarea decisivă pe care o dă raporturilor dintre Bisericăşi lume în Declaraţia *Dignitatis humanae*[10] . În lumina acestui document magisterial, Biserica renunţă să-şi definească raportul său cu statul conform logicii puterii; confirmăşi apără drepturile omului: dreptul la educaţie, la muncă, la retribuţie, la odihnă, la cultură, la informaţie, la libertatea religioasă[11]. De acum Statul, Biserica şi religia coexistă în mod autonom.

Acest proces conduce la un raport dintre credinţă şi lume mult îndepărtat de dihotomia tradiţională dintre sacru şi profan, de altminteri străină Bibliei. Omul modern e orientat spre viitor, cu voinţa constantă de transformare a lumii ca ,,istorie”, şi nu ca atitudine de contemplaţie a lumii ca „natură”.

Teologia însăşi, preluând perspectiva Sfinţilor Părinţi, se reorientează spre istoria mântuirii, ţinând cont de condiţia subiectului istoric şi concret. Omul, ca subiect istoric concret, este chemat să colaboreze cu Dumnezeu: de aceea este din nou evanghelizat. Locul noii evanghelizări este inima omului iluminată de misterul lui Cristos[12], inimă reorientată conştient spre Inima lui Cristos, izvorul mântuirii. Inima omului este destinatarul noii evanghelizări. Ambientul noii evanghelizări este persoana umană în condiţiile sale socio-culturale concrete: ea este prima cale, calea fundamentală a noii evanghelizări din partea Bisericii, în lumea actuală.

Evanghelizarea şi sfinţirea persoanei umane nu înseamnă înstrăinarea ei de lume, ci reinserarea ei în propria integritate prin harul şi lumina vie a Evangheliei. Sfinţită, lumea însăşi rămâne lume, confirmată în ,,secularitatea” sau ,,mondanitatea” ei, ceea ce nu trebuie confundat cu mondenitatea[13].

---

[8] CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituţia *Gaudium et spes* (= GS), n. 43: EV 1/1454. Cf. *Mc* 7, 11 s; 12, 40; 2 *Tes* 3, 10; *Mt* 6, 31-34; *Lc* 10, 41.

[9] GS n. 43: EV 1/1454.

[10] DH nn. 1-15: EV 1/1042-1086.

[11] Cf. WOJTYLA K., *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo,* Libreria Editrice Vaticana 1981, pp. 253-255, 259, 272-273; 367-368; 371.

[12] GS n. 22: EV 1/1389.

[13] Cf. CHENU M., ,,La consecratio mundi” în *Études sur les instituts séculiers,* III, Paris 1966.

Omul sfinţit în integritatea fiinţei sale, devine apt de a trans-forma lumea în Împărăţia lui Dumnezeu, discernând şi pronunţând în ea chemarea şi prezenţa vie-lucrătoare a lui Dumnezeu.

Dumnezeul cel viu, Dumnezeul biblic e Creator relaţional şi istoric. De aceea vestitorii Evangheliei n-au voie să ignore schimbările profunde care au loc astăzi în societate, unde cultura şi viaţa sunt într-o continuă interacţiune, ,,Secularitatea" evanghelizării apare sub acest aspect ca o dimensiune istorică imprevizibilă în viaţa Bisericii, un sitz in Leben, un locus theologicus de o mare complexitate. În acest context va trebui să se desfăşoare la noi noua evanghelizare în mileniul al treilea[14], ,,deoarece evanghelizarea a fost concepută astfel de Isus însuşi şi actualizată ulterior de Apostoli şi episcopi ca un fapt social.

B. Coordonatele evanghelizării trasate de episcopul Nicolae I. Camilli în Biserica locală de Iaşi

Unul dintre aceşti episcopi evanghelizatori este şi Nicolae Iosif Camilli (23.IV.1840-30.XII.1915)1514. Excelenţei Sale îi datorăm coordonatele evanghelizării credincioşilor din Moldova, coordonate valabile şi pentru mileniul al treilea. Ele pot fi scoase, desigur, din documentele Arhivei Episcopiei de Iaşi, însă în conferinţa de faţă voi apela la un document originar inedit, pe care-l posed din Arhiva personală a Pr. Dr. Ioan Ferenţ (1886-1933). El conţine alocuţiunea pe care Episcopul N. I. Camilli a adresat-o catolicilor din Paris, în catedrala Notre-Dame, în luna iunie 1890. Îl traduc integral din limba franceză, ca apoi să scoatem din el coordonatele evanghelizării concepute de el acum 121 de ani, şase ani după înfiinţarea Episcopiei de Iaşi (27 iunie 1884). Iată cuvântul adresat catolicilor din Paris:

,Acesta nu este un discurs, este mai degrabă un strigăt de suferinţă profundă pe care inima mea de Episcop şi de Părinte vine să vi-l facă cunoscut. Aş dori

---

[14] Cf. Lefebvre S., ,,Secolarità" în *Dizionario di Teologia Fondamentale, o. c.,* pp. 1088-1101. Cf. Grumelli A., ,,Evangelizzazione e secolarizzazione", în *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI ,,Evangelii nuntiandi",* Pontificia Università Urbaniana, Roma 1977, pp. 673-692. Cf. Paolo Pp. VI, L'Esortazione apostolica ,,Evangelii nuntiandi", n. 55: EV 5/1655.

[15] Nicolae Iosif Camilli a fost numit de Papa Leon al XIII-lea episcop titular de Iaşi, la 27 iunie 1884. La 10 mai 1894, în urma unor neînţelegeri cu clerul franciscan demisionează de la conducerea Diecezei de Iaşi şi a mers la Roma. După plecarea episcopului Dominic Jaquet, Pius al X-lea îi încredinţează pentru a doua oară conducerea Episcopiei de Iaşi, la 30.VIII.1904, unde păstoreşte până la 30.XII.1915, când a trecut la cele veşnice. Este înmormântat în catedrala ,,Adormirea Maicii Domnului" din Iaşi. Cf. Moraru A. – Răchiteanu I., *Păstorii Diecezei de Iaşi şi rectorii Seminarului diecezan,* Ed. Sapientia, Iaşi 2004, p. 13. Sublinierile în alocuţiune îmi aparţin.

ca în câteva cuvinte simple să vă arăt nevoile poporului meu şi să cointeresez generozitatea voastră recunoscută faţă de operele noastre.

Aveţi înaintea voastră săracul Episcop al Diecezei de Iaşi, în Moldova, regatul României[16]. Dieceza mea numără 65.000 de creştini catolici, trăind împrăştiaţi într-un vast teritoriu, în mijlocul unei populaţii de aproximativ 2.000.000 de locuitori, dintre care 300.000 sunt evrei, 100.000 protestanţi şi restul sunt ortodocşi[17]. Pentru această populaţie catolică atât de dispersată nu există decât 26 de parohii, patru dintre ele fiind deja lipsite de preoţi. Ah! Lipsesc preoţii şi aceasta este durerea noastră cea mai mare.

Vouă vă va fi foarte greu să credeţi, fraţilor, dacă vă spunem că pentru această vastă dieceză nu există, incluzând Episcopul însuşi, decât 24 de preoţi dedicaţi ministeriului parohial!

Da, episcopul pe care-l ascultaţi în acest moment, nu are decât 23 de preoţi, iar unii dintre ei sunt bătrâni şi bolnavi…! Douăzeci şi trei de preoţi pentru 65.000 de catolici separaţi între ei de atari distanţe încât, mulţi dintre ei nu pot măcar o dată pe an să întâlnească un slujitor al lui Isus Cristos! Mulţi dintre ei nu văd preotul nici măcar o dată pe an! Reflectaţi puţin la acest fapt, fraţilor preaiubiţi, voi, care în acest oraş aveţi din belşug toate ajutoarele religioase[18].

Nevoia cea mai urgentă este, aşadar, după cum vedeţi, formarea unui cler indigen. Tocmai pentru aceasta, în chip deosebit, Episcopul de Iaşi, cu aprobarea Sfântului Părinte, s-a făcut chetor; pentru aceasta a venit el până la voi, pentru a implora ajutoarele carităţii voastre.

El vă cere ajutor pentru Seminarul întemeiat de el, acum patru ani (29 septembrie 1886), seminar condus de trei călugări întreţinuţi de mine.

Dar în acest Seminar, câţi tineri sunt, ca speranţă a viitorului? Douăzeci şi trei…, şi dintre aceştia câţi nu-şi ating scopul? Nu douăzeci şi trei, ci măcar 60 pe an ar trebui să avem, pentru a da în medie în fiecare an, un preot la fiecare dintre cele douăzeci şi şase de parohii; ne-ar trebui chiar mai mulţi pentru a crea noi parohii ale căror necesitate este evidentă.

Fără îndoială, cele 65.000 de credincioşi catolici ar putea să ne pună la dispoziţie un număr mai mare de studenţi ecleziastici, dar cine îi va întreţine? Deja, cei douăzeci şi trei de tineri ai Seminarului nostru, toţi săraci, sunt toţi şi cu totul în sarcina Episcopului, care e nevoit să le procure pânăşi îmbrăcămintea cea mai necesară.

---

[16] Am avut onoarea şi bucuria de a fi fost consacrat episcop la Roma, acum nouă ani (1881), de către Preavrednicul şi Veneratul Arhiepiscop de Toulouse, Eminenţa sa Reverendisimă, Cardinalul Desprez.

[17] Episcopul Camilli în alocuţiunea sa, când vorbeşte despre ortodocşi, foloseşte termenul de ,,schismatici”, termen folosit acum o sută de ani.

[18] Gândiţi-vă bine pentru a-i mulţumi bunului Dumnezeu pentru acest har imens pe care vi-l face; gândiţi-vă bine pentru a vă fi milă de atâtea suflete care în Moldova se pierd, din lipsă de ajutoare religioase.

Din lipsă de fonduri, Noi nu le-am putut procura încă nici haina bisericească, în pofida normelor explicite ale Conciliului Tridentin. E prea constisitor, iar sărăcia noastră este extremă. Numai pentru acest aspect, adică pentru a da celor douăzeci şi trei de seminarişti o uniformă corespunzătoare vocaţiei lor, avem nevoie, în Moldova, de cel puţin 4000 de franci. Câţi bani nu ne mai trebuie pentru toate celelalte cheltuieli? Cum am putea să chemăm alţi elevi care să intre în Seminarul nostru? În pofida tuturor semnelor vocaţiei lor, în ciuda tuturor speranţelor pe care le pot da candidaţii, suntem nevoiţi să-i lăsăm la poartă.

Congregaţia De propaganda Fide, este adevărat, face ceva pentru noi; dar vai, acest ajutor de unsprezece mii de franci, în medie, este unicul ajutor pe care noi îl primim în fiecare an. Dar şi acesta este departe, mult prea departe pentru a fi suficient, cu atât mai mult că el este unica noastră resursă!

Unul din principalele venituri ale Episcopului era preţul închirierii celor zece magazine aliniate unul în faţa celuilalt, situate în oraşul Bacău, odinioară reşedinţă episcopală, acum transferată la Iaşi. Şase luni după întemeierea şi deschiderea Seminarului nostru, un puternic incendiu ne-a pricinuit o pagubă de 60.000 de franci. Am fost aşadar nevoiţi să-l reconstruim; pentru rezidirea Seminarului a fost nevoie de bani, şi acum, fraţilor, timp de mai mulţi ani, cu venitul închirierii magazinelor (din Bacău), abia dacă reuşim să plătim datoriile…

În afară de acestea, reşedinţa Episcopului e jalnică. Ea n-a fost niciodată un palat, dar în curând va fi o casă de nelocuit. Bisericile şi capelele noastre sunt, în mare parte, adevărate colibe, fiind lipsite, aproape în totalitatea lor de strictul necesar. Pentru reparaţiile urgente aveam pusă deoparte o sumă de rezervă; într-o zi, m-am dus s-o caut, dar nu mai era. Un furt comis chiar în reşedinţa Episcopului ne răpise totul!

Dar, veţi spune probabil, pomana credincioşilor, bogăţia locului, ele nu pot remedia aceste neajunsuri? Şi de la cine vom cere noi ajutor? De la bogătaşi? Aceştia sunt evreii, protestanţii, ortodocşii. Într-o ţară unde numele de catolic este sinonimul duşmanului, duşman politic, duşman detestat: în consecinţă, noi nu putem cere ajutor decât catolicilor. Însă catolicii sunt săraci.

Din cei 65.000 de catolici ai Diecezei mele, 50.000 sunt indigeni, ţărani simpli şi foarte săraci, cărora ar trebui să le dăruim, şi nicidecum să le cerem deja; celelalte 15.000 sunt muncitori, comercianţi în trecere, care vin pentru munca sau pentru afacerea lor, după care pleacă, neinteresându-i nici ţara nici cauza noastră.

Într-un cuvânt, nu există în Dieceza noastră printre catolici, nici aristocraţie, nici burghezime, nici clasă înstărită, nici oameni bogaţi, în schimb, nevoile nu sunt mai mici!

Aşadar, avem nevoie de preoţi pentru îngrijirea şi slujirea parohiilor existente: noi nu-i avem. Ne trebuie preoţi pentru parohiile care vor trebui create în mod necesar, şi noi nu-i avem, mai ales pentru că resursele ne lipsesc…

Va trebui să construim biserici, dar ele nu se construiesc fără bani. Iată marea noastră sărăcie şi motivul durerii noastre vii. Mii de catolici trăiesc fără preoţi, fără cult religios, fără sacramente, din lipsă de resurse temporale!

În asemenea situaţie, care inimă creştină n-ar fi mişcată lăuntric?

Mai există apoi o altă nevoie nu mai puţin urgentă… Eu nu voi spune nimic despre şcolile populare care trebuie instituite, despre învăţătorii care trebuie găsiţi şi întreţinuţi pentru a lupta împotriva ereziei şi a necredinţei, şi pentru a promova credinţa în inima copiilor noştri săraci. Acum vă voi atrage atenţia asupra unui PUNCT CAPITAL.

Pentru a câştiga pe disidenţi şi pentru a pregăti de departe convertirile la Cristos (la Biserica Catolică), avem nevoie de şcoli cu internate (pensioane), colegii, după cum voi aveţi în Franţa.

Noi avem două, e adevărat, pentru fete. Ele sunt prospere şi înfloritoare, graţie devotamentului călugăriţelor franceze ale Congregaţiei Nôtre Dame de Sion, care s-au stabilit în Moldova de un sfert de veac.

Dar, voi îndrăzni oare să vă spun? Fără echivalentul lor pentru educaţia tinerilor, a băieţilor, aceste pensioane (pensionate) ale fetelor fac un bine aproape de temut, aproape regretabil. Nu vă miraţi. Ascultaţi numai, şi veţi înţelege.

Ortodocşii, protestanţii şi chiar evreii, care apreciază modul nostru de educaţie fără a ne iubi şi religia, trimit cu plăcere fiicele lor în aceste pensioane. Binele se face şi, deşi călugăriţele se abţin de la orice fel de prozelitism, de la orice presiune morală, cu toate acestea ele nu pot împiedica comparaţia pe care, bineînţeles, o fac aceşti copii între surorile catolice şi celelalte educatoare din pension, între religia noastră şi celelalte religii (secte), comparaţie care se întoarce totdeauna în avantajul nostru; chiar numai exemplul, pilda bună pe care o dau călugăriţele este o predică mai elocventă decât toate discursurile.

Convertirile, aşadar, urmează unele după altele. Dar ce se întâmplă ulterior? Aceste tinere, terminând studiul lor, ajung la vârsta de a se mărita. Iată-le însă silite moralmente să rămână singure, sau de a se pierde (de a nu se putea realiza în viaţă). Fecioria în lume, stare sfântăşi aprobată de Biserică, viaţa religioasă şi mai desăvârşită încă, nu pot fi destinul tuturor; este nevoie de o chemare, de o vocaţie specială, şi nu toţi, ne spune Domnul Nostru, pricep acest cuvânt: Non omnes capiunt verbum istud[19] . Ele trebuie şi voiesc să se căsătorească. Dar unde vor găsi ele părţile vrednice de ele şi de condiţie asemănătoare?

Desigur, aceste persoane nu se vor găsi printre catolicii din regiune; ei sunt săraci, am spus-o deja; fără educaţie, fără instruire; şi apoi nu există colegii pentru a atrage tineretul.

Ele, aşadar, vor fi silite să se întoarcă spre ortodocşi şi spre protestanţi. Însă legile Bisericii noastre nu încurajează aceste căsătorii, şi dispensa nu este acordată

[19] *Mt* 19,11.

decât cu condiţia categorică, clară, că soţul de religie ortodoxă se va obliga să-şi crească toţi copiii în credinţa catolică. Dar ostilitatea pe care o poartă acesta catolicismului îl va împiedica totdeauna de a face această promisiune sau de a o ţine, aşa cum ne-o dovedeşte o lungă şi dureroasă experienţă.

Aşadar, tânăra educată după rangul sau condiţia sa socială se află în această alternativă teribilă, ori să rămână singură în pofida dorinţelor ei contrare şi fără vocaţie religioasă, ori să contracteze o căsătorie pe care Biserica o dezaprobă şi care o expune cel puţin la pierderea credinţei.

Să întemeiem, aşadar drept răspuns, alături de aceste pensioane, case de educaţie pentru tinerii din familiile bune; repet, ei vor veni, ba chiar vor alerga spre ele; se vor obţine aceleaşi rezultate ca şi în pensioanele fetelor, iar posibilitatea căsătoriilor onorabile şi creştine va fi asigurată.

Aveam, aşadar, dreptate să afirm ceea ce va mirat: pensioanele fetelor fără echivalentul pensioanelor pentru băieţi sunt un bine aproape nociv! Acest lucru l-am afirmat la Roma, înaintea Romanului Pontif, vicarul Domnului Nostru Isus Cristos.

Trebuie, aşadar, să creăm în Moldova colegii catolice. Pentru aceasta trebuie să construim edificii costisitoare, să invităm profesori din afară: resursele ne lipsesc; lipsind resursele, binele nu se face, răul se propagă, iar credinţa catolică stagnează în populaţii şi apoi se pierde.

Aceasta este, fraţilor, într-o prezentare succintă şi rapidă, situaţia Diecezei noastre sărace de Iaşi. Vederea atâtor lipsuri şi necazuri smulge lacrimile şi mişcă până şi inimile cele mai insensibile şi mai reci.

La expunerea atâtor lipsuri şi necazuri, Leon al XIII-lea plânge şi suspină. Sanctitatea Sa n-a ezitat să binecuvânteze iniţiativa noastră şi, în momentul în care la picioarele sale sacre primeam binecuvântarea sa apostolică, cuvintele rostite de buzele sale auguste au pătruns adânc inima noastră şi ne-a revigorat speranţa: ,,Da, da, a spus Pontiful, mergi, episcop de Iaşi! Caută preoţi şi creează parohii. Găseşte profesori şi întemeiază colegii, iar pentru aceasta îţi doresc să poţi întâlni multe suflete generoase care să depună în mâinile tale ajutoare îmbelşugate.

Te binecuvântez şi-ţi doresc succes!

C. Biserica locală de Iaşi îşi propune să răspundă secularismului printr-o nouă evanghelizare a omului

Apelul patern al Episcopului Nicolae Iosif Camilli este pro-fund uman şi eclezial. Transmiţându-ne numărul credincioşilor săi şi prezentându-ne neajunsurile lor, are în vedere atât Biserica locală de Iaşi din anii 1890, cât şi cea din anii următori. O lectură mai atentă a cuvântului său ne descoperă perspectivele de viitor ale Diecezei sale, coordonatele evanghelizării.

a. În alocuţiunea sa insistă asupra celor mai urgente necesităţi pastorale ale Diecezei sale: formarea clerului local, educaţia integrală a tinerilor, întemeierea colegiilor pentru băieţi şi fete, înfiinţarea şcolilor la sate (populare), educaţia şi instruirea tineretului prin evanghelizarea familiilor, apărarea constantă a căsătoriei creştine şi descurajarea căsătoriilor mixte, combaterea necredinţei şi a secularismului etc. Între aceste coordonate ale evanghelizării predomină vestirea Evangheliei, învăţătura sfintei Biserici, catehizarea familiei şi celebrarea Euharistiei în comunităţile parohiale existente şi în cele viitoare, pe care doreşte să le creeze.

b. Cine erau destinatarii acestei evanghelizări în anii 18901915? Monumentele sepulcrale ale cimitirelor noastre din acei ani cuprind: români, germani, francezi, italieni, maghiari, polonezi, ucraineni etc. Creştinii de diferite etnii au convieţuit în aceeaşi Dieceză şi au trăit în pace. Acum se odihnesc în Domnul, fără deosebire de naţionalitate, pentru că pe pământ s-au înţeles şi s-au respectat ca oameni şi ca creştini. Dacă ei nu şi-au schimbat credinţa şi s-au împăcat, locuind în acelaşi teritoriu, ne arată că au fost păstoriţi de oameni înţelepţi, cu vederi evanghelice, dotaţi cu un spirit puternic[20] şi deschişi spre universalitatea Bisericii lui Cristos.

c. Dar astăzi, în mileniul al treilea, care este destinatarul noii evanghelizări la noi? Noua evanghelizare se adresează omului contemporan, diferit de cel din veacul anterior, omul marcat de schimbările sociale în desfăşurare continuă şi în Dieceza noastră; omul a cărui viaţă şi destin sunt legate profund de Cristos, de Biserică şi de societate; omul a cărui fiinţă, inteligentă, voinţă, conştiinţă, inimă şi activitate sunt profund inserate în istoria mântuirii, istorie care continuă şi la noi.

Omul pe care voim să-l evanghelizăm, bărbat sau femeie, tânăr sau tânără, este cel ale cărui neajunsuri atât de numeroase şi de diferite, trupeşti şi sufleteşti, scriu această istorie personală prin contactele, situaţiile şi structurile sociale atât de strâns unite cu acelea ale celorlalţi oameni din ţară şi din Europa.

Subiectul căruia îi vestim Evanghelia este omul ca atare, considerat în integritatea fiinţei sale personale şi a existenţei sale sociale; omul care trăieşte într-o familie, dar şi în interiorul societăţii, al poporului din care face parte.

Acestui om, român sau polonez, german sau bulgar, ucrainian sau maghiar, italian sau francez în trecere, acestui om care constituie calea Bisericii, cale străbătută de Cristos însuşi, va trebui să ne adresăm în noua evanghelizare a mileniului al treilea. ,,Biserica este în slujba vocaţiei per-

---

[20] Cf. NETZHAMMER R., *Antichităţile creştine din Dobrogea,* Editura Academiei Române, Bucureşti 2005, p. 23.

sonale şi sociale ale persoanelor umane”[21], deoarece ea crede că ,,Domnul este bun faţă de toţi, şi-şi arată bunătatea faţă de orice făptură”[22].

Concluzie

De la alocuţiunea adresată de Episcopul Camilli celor din Paris în 1890 şi până astăzi, au trecut 121 de ani. În toţi aceşti ani scurşi în negura veacului trecut, Lumina lină a lui Cristos s-a zbuciumat pe meleagurile noastre, croindu-şi pârtie în istoria noastră printre cele două războaie mondiale şi prin negura celor 45 de ani de comunism.

Între timp, în anii 1962-1965 s-a celebrat la Roma marele eveniment al veacului al XX-lea, Conciliul al II-lea din Vatican, la care, din păcate, Biserica noastră locală n-a participat decât decorativ. Cu acest Conciliu a început noua evanghelizare a Bisericii, adică noua prezentare a doctrinei sale despre Dumnezeu, despre om şi despre lume, adresată contemporanilor noştri într-o manieră mai adaptată lor. Local, trecând pragul Mileniului al II-lea, am celebrat şi noi Sinodul Diecezan între 8.XII.2001-8.XII.2004, Sinod care a preluat în mod responsabil noua evanghelizare deschisă de Conciliul al II-lea din Vatican: îmbogăţirea calitativă a înţelegerii doctrinei învăţate de Conciliu, în vederea îmbunătăţirii vieţii noastre creştine[23].

Ajunşi în acest moment istoric care reprezintă o adevărată răscruce de drumuri, va trebui să răspundem secularismului invadator, ţinând cont atât de coordonatele trasate de Episcopul Iosif Camilli şi mai ales de învăţătura Magisterului actual al Bisericii. Personal, cred că, în anii care urmează, prin noua evanghelizare va trebui să apărăm înainte de toate:

1) Identitatea lui Cristos: vestirea Evangheliei lui Dumnezeu în integritatea ei. Isus, Fiul lui Dumnezeu, a fost primul şi cel mai mare evanghelizator prin toate cuvintele şi faptele sale, până la sacrificiul suprem. Al doilea Crainic pe care trebuie să-l fcem cunoscut, actantul principal al noii evanghelizări este Duhul Sfânt. El este acela care ajută atât păstorii, cât şi păstoriţii, ca să dea mărturia evanghelică adaptată timpurilor, într-un stil dinamic şi eficient. El face cunoscută unica Evanghelie, a Lui şi a lui Cristos[24], generaţiilor actuale.

2) Primatul Împărăţiei şi centralitatea mântuirii în vestirea integrală a misterului lui Cristos. În comparaţie cu Împărăţia, restul devine ,,toate

---

[21] GS n. 76: EV 1/1581. Cf. Ioan Paul Pp. II, Enciclica *Redemptor hominis,* n. 14: EV 6/1209-1212.

[22] *Ps* 144, 9.

[23] Cf. Ferenţ E., *Duhul Sfânt, Marele Crainic al noii evanghelizări,* Ed. Sapientia, Iaşi 2006, p. 12 şi passim.

[24] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Declaratio *Dominus Iesus* / 6.08.2000, n. 12: EV 19/1172-1173.

celelalte care vi se vor adăuga"[25]. Mântuirea este de fapt bucuria de a-L cunoaşte pe Cristos şi opera sa răscumpărătoare, în Biserică şi prin Biserică.

3) Identitatea Bisericii: există o legătură profundă între Cristos, Biserică, om şi evanghelizare. Biserica noastră locală, în care trăieşte, se manifestă, se dezvoltă şi-şi asumă adevărata sa vitalitate Biserica universală[26], evanghelizată în cele opt veacuri de existenţă, de cei care ne-au precedat[27] pe aceste meleaguri, trebuie să fie la rândul ei evanghelizatoare.

4) Identitatea sacramentală a Căsătoriei pornind de la planul divin al mântuirii. La începutul ei stă însuşi misterul lui Dumnezeu manifestat deja în creaţia omului. Starea conjugală reflectăşi reprezintă relaţia divină cu creaţia, care este începutul Alianţei. Căsătoria, încă de la creaţia omului, apare ca ,,începutul" şi epifania intenţiei Creatorului cu omul, taină prin care îşi actualizează planul său de iubire. Acest plan are ca scop iubirea Fiului lui Dumnezeu faţă de omenire. Desăvârşirea şi actualizarea acestui sacrament, ca şi manifestarea lui, ajung ,,la împlinire" în iubirea lui Cristos, răstignit şi înviat, pentru Biserică, unită cu el prin iubirea şi unirea sponsală. Căsătoria trebuie ilustratăşi proclamată ca fiind ,,sacramentul primordial" din economia mântuirii, ca sacramentul carităţii lui Cristos: la originea acestui sacrament este Domnul care iubeşte[28].

5) Demnitatea omului căruia ,,după ce în trecut i-a vorbit în multe rânduri şi în multe feluri prin profeţi, Dumnezeu, în aceste zile din urmă, i-a vorbit prin Fiul-Cuvânt"[29], om adevărat, născut din Fecioara Maria.

În actul însuşi al acestei răscumpărări, istoria omului şi-a atins scopul conceput de Dumnezeu în planul iubirii sale. Dumnezeu însuşi a intrat astfel în istoria noastrăşi, ca om a devenit subiectul ei, unul din miliardele de oameni, deşi este Unic în ipostaza, în iubirea şi puterea sa, şi sânul acesteia.

Prin Întrupare, Dumnezeu a dat vieţii umane dimensiunea pe care voia s-o dăruiască omului de la creaţie, din primul moment al existenţei sale.

---

[25] *Lc* 12, 31.

[26] Cf. Ferenţ E., *Biserică, ce simţi despre taina fiinţei tale?* Ed. Sapientia, Iaşi 2004, p. 28; 37 şi passim.

[27] Cf. Ferenţ E., *Martirul iubirii lui Cristos,* ARC Bucureşti, 2000, p. 197. Cf. Pr. Dr. Ferenţ I., *Începuturile Bisericii Catolice din Moldova,* ed., FERENŢ E., Sapientia, Iaşi 2004², pp. 245-256.

[28] Aflându-ne în ,,Anul familiei creştine", cred că avem datoria de a ilustra detaliat teologia sacramentului Căsătoriei. Ar fi mai mult decât indicat, să aprofundăm doctrina celor 31 de cateheze ale lui Ioan Paul Pp. II, *Il matrimonio cristiano,* în Giovanni Paolo II, *Uomo e donna la creò: catechesi sull'amore umano,* Libreria Editrice Vaticana, 1987², pp. 339-445. Mai recomand unele sfaturi date celor căsătoriţi de S. Francisc de Sales, *Introduction* à *la Vie Dévote,* Troisième partie, C.XXXVIII, în *Oeuvres,* edd., Ravier A., – Devos R., Gallimard, Bruges 1969, pp. 233-240.

[29] Cf. *Evr* 1, 1-2.

De data aceasta, în Cristos, i-a dăruit-o în mod plenar şi definitiv, în maniera în care numai El era capabil s-o facă. El i-a dăruit-o cu o astfel de mărinimie încât în fața păcatului originar şi a istoriei păcatelor omenirii, în fața erorilor inteligenței şi a puhoiului de fărădelegi ale voinței şi inimii umane ne permite nouă, celor din mileniul al treilea, să strigăm împreună cu liturgia Bisericii: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!:* ,,O, vină fericită, care ai meritat să ai un atât de nobil şi de mare Răscumpărător!”[30]

Aşa înțeleg eu răspunsul pe care trebuie să-l dăm ,,secularismului” astăzi: Biserica noastră locală există pentru a evangheliza, pentru a-l face cunoscut omului pe Cristos, Răscumpărătorul său, dar şi pentru a-i dezvălui acestuia misterul persoanei sale în planul iubirii lui Dumnezeu Treime.

---

[30] Cf. S. FRANCISC DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu,* l. II, c. VI, în *Oeuvres, o. c.,* p. 425. Cf. CABASILA N., *Despre viața în Hristos,* ed., Bodogae T., Ed. IBMBOR., Bucureşti 2001[2], p. 41. Cf. IOAN PAUL PP. II, Enciclica *Redemptor hominis* (4.03.1979), n. 1: EV 6/1169.

CĂRŢILE NOASTRE

Albert Nolan, *Isus transformă continuu omenirea. O spiritualitate a libertăţii radicale*, *Sapientia, 2010, 280 p.*

În pofida concepţiei iluministe despre un Dumnezeu care a creat lumea şi, asemenea unui ceasornicar care, după ce a pus-o în funcţiune, nu se mai interesează de ea, concepţie care capătă tot mai mulţi adepţi, Biblia ne învaţă că Dumnezeu, prin Fiul său Isus Cristos, are grijă în permanenţă de opera mâinilor sale. Acelaşi lucru ne ajută să-l înţelegem şi Albert Nolan, autorul cărţii „Isus transformă continuu omenirea. O spiritualitate a libertăţii radical", care vede lumina zilei şi în traducerea românească.

Propunerea autorului este să învăţăm să-l luăm pe Isus în serios mai ales în timpurile noastre. „De fapt", subliniază autorul „ceea ce trebuie să luăm în serios este această zi, această perioadă şi timpurile noastre. Trăim adesea într-o lume de vis, fără a lua suficient în serios ameninţările şi provocările timpurilor noastre. Sunt creştini care cred că îl pot lua pe Isus în serios, dar fără a da prea multă atenţie la ceea ce se întâmplă în lumea din jurul nostru. Spiritualitatea lui Isus a fost total contextuală. Isus a citit semnele timpurilor sale şi i-a învăţat şi pe cei care l-au urmat să facă la fel. Îl luăm pe Isus în serios atunci când, printre altele, începem să citim semnele timpurilor noastre cu onestitate şi cu sinceritate".

Cartea este împărţită în patru părţi. În partea I, „Semnele timpurilor noastre", autorul îşi expune propriile sale viziuni asupra semnelor timpurilor noastre. Cele patru capitole din partea I ne ajută, după expresia autorului „să stabilim ceea ce înţelegem prin «azi»". „Aceste capitole nu se pot cuantifica atât de bine decât dacă aruncăm o privire la semnele timpurilor noastre, extrem de complexe şi întotdeauna schimbătoare. Totuşi, chiar şi o privire superficială la ceea ce se întâmplă astăzi, ne va permite să vedem că semnele timpurilor noastre sunt, cel puţin, surprinzătoare nu numai pentru că acum putem vedea că trăim pe marginea prăpastiei, ci şi pentru că un pas important în istoria şi în evoluţia noastră pare să fi devenit o posibilitate realizabilă".

În partea a II-a, „Spiritualitatea lui Isus", autorul şi-a focalizat atenţia asupra spiritualităţii proprii a lui Isus. Problema principală pe care o abordează A. Nolan în cele trei capitole ale acestei părţi nu este viaţa lui Isus, nici măcar învăţăturile sale, ci spiritualitatea sa, autorul vorbind despre Dumnezeul personal al lui Isus.

În partea a III-a, „Actuala transformare personală", şi partea a IV-a, „Isus şi experienţa uniunii", autorul prezintă practicabilitatea trăirii în contextul unei spiritualităţi inspirate de Isus în zilele noastre. În partea a

treia, atenția s-a mutat de la semnele timpurilor noastre şi de la spiritualitatea lui Isus din timpul său la o spiritualitate practică a zilelor noastre. A. Nolan încearcă să răspundă la întrebarea „Care sunt paşii practici pe care trebuie să-i facem (dacă nu i-am făcut deja) pentru a trăi în ziua de azi precum Isus a trăit în perioada sa?”. În capitolele din partea a IV-a este analizat un tip particular de conştientizare şi conştiință. Atenția este focalizată nu pe teorii şi idei despre uniunea tuturor lucrurilor, ci, mai degrabă, pe experiența uniunii despre care vorbesc toți misticii. Ceea ce îl interesează pe autor în paginile acestei părți este experiența lui Isus. De asemenea, este explorată experiența uniunii cu Dumnezeu, cu noi înşine, cu alte ființe umane şi cu universul întreg.

Lectura acestei cărți, pe lângă convingerea că „Isus transformă continuu omenirea”, ne ajută să înțelegem şi să pătrundem mai bine spiritualitatea lui Isus, ancorată de deplin în Dumnezeu Tatăl, Creatorul şi susținătorul universului.

Petru Ciobanu

Bartolomeo Sorge, *Introducere în Doctrina socială a Bisericii*, Sapientia, Iaşi 2010, 310 p.

În traducerea părintelui profesor dr. Mihai Pătraşcu, această carte este un instrument de lucru şi de studiu foarte necesar pentru viitorii preoți şi pentru lucrătorii pastorali. Autorul este părintele iezuit Bartolomeo Sorge, un specialist în doctrina socială a Bisericii, fost director al prestigioasei publicații *La Civiltà cattolica* (între anii 1973-1985). De la 1 ianuarie 1999 este director al revistei *Aggiornamenti sociali.* Este preot din anul 1958 şi a desfă□urat o intensă activitate publicistică.

Prezenta carte este actualizarea şi lărgirea conținutului unui volum precedent, *Pentru o civilizație a iubirii*, şi prezintă într-o manieră sistematică magisteriul Bisericii cu privire la chestiunile sociale cele mai stringente: globalizarea, războiul şi terorismul, manipularea genetică, pedeapsa cu moartea, raportul dintre etică şi cercetarea ştiințifică, Islamul, Uniunea Europeană şi raportul ei cu Biserica.

Structurat în patru părți, volumul exprimă bine ideea unui curs care trebuie studiat, dar şi a unui parcurs care trebuie făcut.

Prima parte, „Discursul social al Bisericii”, prezintă în mod sistematic şi în ordine cronologică, în patru perioade, doctrina socială, prin explicarea unor enciclice şi documente date ca reacție la probleme de ordin social. Începutul discursului social al Bisericii este enciclica Papei Leon al XIII-lea, „Rerum Novarum” (1891), axată pe problema muncitorească. Ca urmare a crizei în care intrase capitalismul şi a doctrinei marxiste radical

opuse Bisericii, Papa Pius al XI-lea scrie enciclica „Quadragesimo anno" (1931), în care propune găsirea unei a treia căi, care să traducă principiile religioase şi etice ale magisteriului social într-o formă de organizare creştină a societăţii. A treia fază a discursului social al Bisericii este determinată de confluenţa a trei motive diferite, legate între ele: criza ideologiilor, procesele de mondializare, rezultatele doctrinare şi pastorale ale Conciliului al II-lea din Vatican. Acestea sunt dezbătute în enciclicele „Mater et magistra" (1961) şi „Pacem in terris" (1963) ale lui Ioan al XXIII-lea, dar şi în enciclica „Populorum Progressio" (1967) şi scrisoarea apostolică „Octogesima adveniens" (1971) ale Papei Paul al VI-lea. O dată cu pontificatul Papei Ioan Paul al II-lea începe o altă etapă, în care marea problemă socială este menţinerea păcii şi calitatea vieţii.

În partea a doua, „Propunerea socială a Bisericii", autorul explică faptul că învăţăturile sociale ale Bisericii nu furnizează direct o soluţie tehnică la problemele grave care ne chinuiesc, ci oferă un fundament moral care poate fi împărtăşit de toţi oamenii de bunăvoinţă şi pe care se poate construi noul proiect al unei ordini sociale mai umane şi mai fraterne.

Partea a treia, „Prezenţa socială a Bisericii", este un îndemn la angajare socială. Chiar dacă Biserica nu are de propus un model tehnic de societate, asta n-o împiedică să formuleze o propunere socială şi să vrea ca toţi creştinii şi oamenii de bunăvoinţă s-o ia în considerare şi s-o pună în practică prin programe îndrăzneţe. De aceea, le revine şi credincioşilor laici datoria să realizeze trecerea de la propunere la acţiune prin asumarea responsabilităţilor sociale, deoarece laicii transformă în faptă învăţătura socială a Bisericii, participând la misiunea pământească a acesteia.

Partea a patra, „Dezbateri de actualitate", prezintă probleme cu care se confruntă astăzi Biserica, fiind analizate globalizarea, riscul unui război, biotehnologiile, pedeapsa cu moartea, relaţiile interreligioase, precum şi punerea în practică a deciziilor Conciliului al II-lea din Vatican în zilele noastre.

În textul de faţă se poate vedea apoi importanţa valorilor morale, fondate pe legea naturală scrisă în conştiinţa fiecărei fiinţe umane; de aceea, fiecare conştiinţă umană este obligată să cunoască şi să respecte această lege. Omenirea de astăzi cere mai multă dreptate în faţa fenomenului globalizării; ea percepe preocuparea vie pentru ecologie şi pentru gestionarea corectă a problemelor publice; acordă atenţie necesităţii de a salva conştiinţa naţională, fără a pierde totuşi din vedere calea dreptăţii şi conştiinţa unităţii familiei umane. Lumea muncii, modificată profund de cuceririle tehnologice moderne, cunoaşte nivele extraordinare de calitate, însă trebuie să înregistreze şi forme inedite de instabilitate, exploatare şi chiar de sclavie, în cadrul aceloraşi societăţi aşa-zise prospere. În diferite zone ale

planetei continuă să crească nivelul bunăstării, dar crește amenințător numărul noilor săraci și se extinde, în regiuni diverse, diferența dintre țările mai puțin dezvoltate și țările bogate. Piața liberă - proces economic cu aspecte pozitive - își arată totuși limitele sale. Pe de altă parte, iubirea preferențială față de cei săraci reprezintă o alegere fundamentală a Bisericii, care o propune tuturor oamenilor de bunăvoință.

Cartea este scrisă într-o manieră simplificată, adresându-se mai mult celor care doresc să fie inițiați decât celor care deja sunt introduși în tematică. De asemenea, constituie și un adevărat material ajutător pentru angajarea socială și politică. Bogăția documentară a acestui volum ne introduce în lumea contemporană, așa cum este ea, dar „citită" cu ochii Bisericii, ochi care se apleacă cu iubire asupra nevoilor și speranțelor fiecărui om.

Cosmin Cimpoeșu & Andrei Dumitrescu

Iosif Tamaș, *„Philosophia perennis". Gândirea tomistă în spațiul românesc*, Sapientia, Iași 2010, 212 p.

„Întârzierea și neajunsurile cu care gândirea sfântului Toma a fost întâmpinată în țara noastră țin de specificul religios și cultural al poporului nostru". Cu aceste cuvinte își prezintă cartea, care reprezintă totodată și teza sa de doctorat, domnul Iosif Tamaș, cercetător la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași.

Cartea are o structură tripartită. În prima parte, „*Philosophia Perennis* la începuturi de drum", autorul face o prezentare a filozofiei creștine antice. Astfel, în capitolul întâi, vorbește despre primul contact dintre învățătura creștină și filozofie, prin prezența sfântului Paul la Atena și încercarea sa de a le demonstra grecilor punctele comune dintre acestea. În capitolul al doilea, descrie gnoza și pericolele pe care le reprezenta aceasta pentru creștinism. În următoarele capitole, din dorința de a surprinde cât mai bine ambientul filozofic, istoric și religios al antichității creștine, autorul face referire la lucrările unor părinți și scriitori ai Bisericii. În capitolul al treilea, demonstrează rolul sfântului Irineu în combaterea ereziilor gnostice, prin principala sa operă, „Adversus haereses", despre care autorul spune că a fost scrisă nu atât pentru a combate ereziile, cât, mai ales, pentru a-i ajuta pe eretici să-l găsească pe Cristos al credinței. Tot în același capitol, găsim informații despre Tertulian și operele sale, în care sfântul Ieronim vedea cuprinsă „întreaga înțelepciune a lumii". Cu toate că Tertulian critică implicarea filozofiei în teologie, mai ales prin celebra sa replică: „Ce are de-a face Ierusalimul cu Atena?", autorul găsește în operele acestuia o filozofie. În capitolul al patrulea, îl prezintă pe sfântul Iustin ca fiind cel mai important filozof creștin al secolului al II-lea. În capitolul

al cincilea, îl recunoaşte pe Clement de Alexandria ca fiind primul care realizează sinteza dintre idealul grecesc al înțeleptului şi idealul creştin al sfințeniei, primul care împacă raționalitatea şi credința. În capitolul al şaselea, autorul ni-l prezintă pe Origene, unul dintre geniile Bisericii. Capitolul al şaptelea vorbeşte despre părinții capadocieni, dintre care cel mai mare şi mai original este Grigore de Nyssa. Pe lângă aceştia, este amintit Dionisiu Areopagitul şi „Corpus Areopagiticum", care au influențat profund filozofia şi teologia creştină până în ziua de azi.

În partea a doua, „Lumini şi umbre ale raportului dintre rațiune şi credință", autorul face un parcurs istoric al legăturii dintre credință şi rațiune. În capitolul al optulea ne este prezentat sfântul Augustin, care reprezintă o autoritate pentru speculațiile teologico-filozofice, prin opera şi învățătura sa. Sintagma sa celebră „Credo ut intelligam", este un pas important în afirmarea fundamentului rațional al credinței. Capitolul al nouălea este un rezumat al argumentelor principale a existenței unei unități formate din credință şi rațiune. Capitolul al zecelea şi al unsprezecelea ni-i propun pe cei mai mari reprezentanți ai scolasticii, pe sfântul Anselm de Canterbury, respectiv pe sfântul Toma de Aquino. În capitolul al doisprezecelea, autorul analizează separarea dintre credință şi rațiune.

În partea a treia „Gândirea tomistă în România", autorul ne descrie aspectele şi etapele istorice ale pătrunderii tomismului în România. Pentru a întări ideea prezenței tomismului în România, sunt amintite şi prezentate două personalități, Ioan Miclea şi Anton Durcovici.

Cartea este un exemplu de interpretare şi apreciere a enciclicei Papei Ioan Paul al II-lea, „Fides et Ratio", în primele două părți urmărindu-se firul explicativ al acesteia. Titlul sugestiv, „Philosophiaperennis", care prin excelență este filozofia creştină, dar şi insistența autorului asupra raportului dintre rațiune şi credință, îl încadrează pe domnul Iosif Tamaş printre promotorii şi susținătorii doctrinei filozofice creştine, reprezentată mai ales de gândirea tomistă.

Cosmin Cimpoeşu

Georges Minois, *Originile răului. O istorie a păcatului strămoşesc*, Sapientia, Iaşi 2010, 392 p.

Dintotdeauna, omul şi-a pus întrebări cu privire la originile şi scopul răului, întrebări precum: Ce este răul? De unde vine? De ce există răul? Încă de la început, el a pus nefericirea pe seama existenței răului.

„În cadrul istoriei, oamenii au încercat să răspundă acestor întrebări, oscilând între două explicații: fie este victima unor forțe şi mize care îl depăşesc – hazard, destin, zei răi – fie este responsabil pentru asta, în virtutea

unei greşeli ce a antrenat căderea sa definitivă".

Cu aceste explicaţii începe cartea „Originile răului", scrisă de Georges Minois şi tradusă în limba română de către dna. prof. Daniela Floareş. În acest studiu autorul face o incursiune istorică în diferitele concepţii despre problema răului.

Cartea este împărţită în nouă capitole, care reprezintă etape în concepţia omenirii, marcată de mari gânditori sau curente de gândire, cu privire la rău, şi implicit la păcatul strămoşesc.

Capitol I, „Cine este vinovatul? Mituri şi scrieri apocrife cu privire la problema răului", este un rezumat al miturilor şi scrierilor cu privire la problema răului, aparţinând antichităţii de dinainte de Cristos. Printre acestea se enumeră *Epopeea lui Ghilgameş*, poemul babilonian al creaţiei, mitul lui Zagreus, mitul lui Prometeu, mitul Pandorei, dar şi *Geneza* din Biblie, care are unele puncte comune cu legendele antice referitoare la creaţie şi la căderea în păcat, precum şi unele interpretări gnostice cu privire la aceasta.

În capitolul al II-lea, „Procesul lui Adam. De la Paul la Augustin", se realizează o comparaţie şi o antiteză între Adam, „cel prin care păcatul a intrat în lume", şi Cristos „cel prin care a venit mântuirea", pornind de la sfântul Paul, trecând prin epoca patristică, până la sfântul Augustin.

În capitolul al III-lea, „Teologie şi societate. Teoria şi practica păcatului strămoşesc în Evul Mediu", autorul analizează consecinţele sociale şi antropologice fundamentale ale doctrinei păcatului strămoşesc, dar la nivel filozofic, tratate în timpul Evului Mediu, mai ales de scolastici.

Capitolul al IV-lea, „Căderea din rai, măr de discordie teologică. Secolele XVI-XVII", prezintă mitul căderii originare în timpul Renaşterii şi Umanismului, perioadă în care se trece dincolo de modelul teologic, mitul invadând arta, literatura, filozofia, morala, ştiinţa şi politica. Tot în acest capitol sunt descrise etapele prin care trece mitul păcatului strămoşesc până a deveni dogmă în cadrul Conciliului din Trento.

În capitolul al V-lea, este prezentat „Păcatul strămoşesc ca fundament al culturii clasice". Din cauza păcatului strămoşesc, după părerea teologilor, filozofilor, moraliştilor din perioada premergătoare Iluminismului, omenirea nu poate progresa. Această idee este dezvoltată în operele unor filozofi ca Boehme, Malebranche, Leibniz. Un rol important, după părerea autorului, asupra evoluţiei conceptului de păcat originar în această perioadă l-au avut marile descoperiri geografice, când europenii creştini şi-au dat seama că nu sunt unicii locuitori ai Pământului.

În capitolul al VI-lea, „Adam în Secolul Luminilor. Un păcat contestat şi reinterpretat", autorul descrie reinterpretarea ideii de păcat strămoşesc în Secolul Luminilor, păcatul nemaifiind considerat o cauză a răului, oamenii

fiind „eliberați” de povara cumplită a păcatului strămoşesc. Prin filozofii timpului (Voltaire, Diderot, Mandeville etc.), fiind inversată ordinea normală a lucrurilor, răul începând să fie considerat un bine.

Capitolul al VII-lea, „Adam, Darwin şi Hegel. Păcatul strămoşesc în confruntarea cu ştiința şi cu filozofia”, prezintă întâlnirea, intersectarea conceptului de păcat strămoşesc cu ştiința şi filozofia secolului al XIX-lea pe fundalul ipotezelor lui Darwin cu privire la apariția omului, precum şi a curentelor filozofice dominante în epocă (filozofiile lui Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche).

Problema „confruntării” dintre Adam şi ştiințele umane este analizată în capitolul al VIII-lea, „Avatarurile păcatului strămoşesc. Adam în confruntarea cu ştiințele umane. Secolul al XX-lea”. Perioada pe care o prezintă autorul în acest capitol este cea a secolului al XX-lea, când pe firmamentul ştiințific apar noi domenii, cum ar fi psihanaliza, fiind prezentată ideea de păcat strămoşesc aşa cum a fost ea înțeleasă de Freud, Jung, Ricoeur, Teilhard de Chardin şi alți reprezentanți ai ştiinței secolului al XX-lea.

Capitolul al IX-lea, „De la Adam cel biblic la Adam cel eugenic. Secolul al XX-lea” analizează ideea de păcat strămoşesc pornind de la magisteriul papal actual (Pius al XII-lea, Paul al VI-lea, Ioan Paul al II-lea), care vine astfel ca răspuns la diversele întrebări ale credincioşilor. Nu sunt trecute cu vederea nici problemele etice ale secolului trecut (bioetica, eugenia, eutanasia etc.) şi implicațiile doctrinei păcatului strămoşesc asupra acestora.

Prin tematica propusă, cartea „Originile răului. O istorie a păcatului strămoşesc” vine să răspundă la întrebarea „De unde vine răul”. Şi chiar dacă nu oferă un răspuns aşteptat de majoritatea oamenilor, descrie o evoluție a doctrinei despre păcatul strămoşesc aşa cum a fost perceput din antichitate până în secolul al XX-lea. Lucrarea lui Georges Minois nu se adresează unui public mărginit de cititori – teologi, filozofi, istorici –, ci tuturor acelora care vor să afle mai multe despre păcatul strămoşesc şi răul pe care acesta l-a generat.

Petru Ciobanu & Cosmin Cimpoeşu

Eduard Lohse, *Mediul Noului Testament*, Sapientia, Iaşi 2010, 380 p.

Biblia se înscrie printre operele clasice ale omenirii. Mesajul ei este valabil în toate timpurile întrucât, aşa cum zice *Ecleziasticul*, „Nu-i nimic nou sub soare”. Însemnătatea ei creşte în ochii creştinului prin faptul că este cuvântul revelat al lui Dumnezeu.

Pentru a o înțelege mai bine, trebuie să cunoaştem şi contextul în care au apărut scrierile acesteia, mai ales Noul Testament, în care este cuprins

mesajul înnoitor al lui Isus Cristos şi predica apostolilor. În acest sens, în ajutor ne vine lucrarea „Mediul Noului Testament”, scrisă de Eduard Lohse, teolog german. Apariţia în limba română a acestei cărţi se datorează muncii de traducere depusă de Marius şi Petronela Bitiuşcă. Tradusă din limba engleză, cartea are un aspect descriptiv, întrucât analizează influenţele, mai îndepărtate sau mai apropiate, şi cadrul în care a fost scris Noul Testament.

Cartea are o structură bipartită, în raport cu cele două culturi în care s-a născut şi dezvoltat creştinismul, cea iudaică şi greco-romană.

Partea I, „Iudaismul în timpul Noului Testament” reprezintă o expunere istorică a iudaismului în epocile persană, elenistică şi romană, prezentând evoluţia acestuia din timpul dominaţiei persane până în epoca Noului Testament. De asemenea, analizează mişcările şi categoriile sociale care s-au format pe parcursul istoriei evreilor, cu semnificaţiile şi funcţia lor, precum şi activităţile şi doctrina religioasă a evreilor din timpul lui Isus.

În a doua parte, „Mediul greco-roman al Noului Testament”, se descriu aspectele politice şi filozofice în care apostolii au predicat vestea cea bună, analizând politica şi societatea în Imperiul Roman în secolul I î.C., precum şi mişcările religioase şi curentele intelectuale din lumea greco-romană din timpul Noului Testament. Un capitol separat este dedicat gnosticismului, apărut ca urmare a înţelegerii greşite a mesajului lui Isus, prin întâlnirea acestuia cu o serie de credinţe religioase şi concepţii filozofice extra-palestiniene.

Având un caracter istoric, cartea de faţă poate fi considerată o deschizătoare de drumuri pentru cei care vor să studieze mai aprofundat Noul Testament, ajutându-l pe cititor să înţeleagă mai bine condiţiile politice, sociale, religioase, economice, spirituale în care a apărut şi s-a dezvoltat creştinismul în secolul I d.C.

Cosmin Cimpoeşu

Papa Benedict al XVI-lea, *Esenţa credinţei*, Sapientia, Iaşi 2010, 76 p.

Încă de la alegerea sa ca papă, Benedict al XVI-lea a condamnat relativismul din zilele noastre, acuzându-l de atitudine ostilă faţă de Dumnezeu, de nerecunoaşterea valorilor umane veritabile, creştine. Henri de Lubac, un mare teolog al secolului al XX-lea, spunea cu privire la aceasta că fără Dumnezeu omul poate organiza Pământul, dar nu poate să-l organizeze decât împotriva omului.

De aceea, papa propune un ţel opus relativismului, în persoana lui Cristos, Fiul lui Dumnezeu, Om adevărat. Cuvintele papei îi îndeamnă pe fiecare om la un examen de conştiinţă profund, care să ducă la o „normalizare” şi

la o maturizare a credinței, care să nu cadă sub diversele influențe ale modernității, căci, spune el, „credința este întâlnire cu Isus, care arată sensul lumii”, „credința este experiență a adevărului”. Prin aceste cuvinte, Benedict al XVI-lea ne propune să-l aşezăm pe Dumnezeu în centrul vieții noastre.

Cartea „Esența credinței”, tradusă din limba franceză de dna prof. Viorica Ungureanu, este o culegere de texte din diferite discursuri ale Sfântului Părinte Benedict al XVI-lea, ordonate alfabetic, în care papa tratează teme esențiale pentru trăirea deplină a credinței creştine, de la „adorația” care ne face liberi până la „zelul” care este în serviciul credinței şi al vieții.

„Această lucrare, *Esența credinței*, consacrată cuvintelor pronunțate de Papa Benedict al XVI-lea de la începutul pontificatului său, ne invită să ne hrănim din această credință şi să urcăm la izvorul său, care ne face să spunem: *Eu cred. Noi credem*” (card. Georges Cottier, teolog emerit al Casei Pontificale).

Cosmin Cimpoeşu

Éloi Leclerc, *Împărăția ascunsă*, Sapientia, Iaşi 2010, 216 p.

Fiecare creştin ar trebui să aibă o trăire personală în comuniune cu Isus, care să-i stârnească şi mai mult fascinația, interesul şi, mai ales, credința în el. Fiecare creştin autentic are o proprie experiență de descoperire a lui Cristos.

Acest lucru vrea să-l susțină şi Éloi Leclerc, care îşi mărturiseşte propria întâlnire cu Isus, în cartea „Împărăția ascunsă”. Tradusă din limba franceză de Agnes Davidovici, cartea este alcătuită din 22 capitole, adică 22 de aspecte care pot fi 22 de paşi ai itinerariului parcurs de autor în înțelegerea din ce în ce mai profundă a lui Isus.

Autorul, după mai multe experiențe în care a cunoscut „cruzimea şi disperarea omenească”, aşa cum descrie el întâlnirea cu „universul sinistru al lagărelor de concentrare naziste”, a fost cuprins de un sentiment înfiorător: „Dumnezeu ori tace, ori e absent”. Pustiul spiritual pe care-l simțea începea să se umple cu tot felul de întrebări, dominantă fiind: „Oare să mai aibă evanghelia vreun sens într-o asemenea noapte a morții, în care Dumnezeu tace?” În încercarea de a răspunde acestor întrebări, a citit evangheliile, unde a descoperit că şi Isus a simțit durerea celui părăsit, pe cruce, dar nu a refuzat să-şi ducă până la capăt misiunea de a-l mărturisi pe Dumnezeu. Explică el concluzia la care a ajuns: „locul în care omul se simte abandonat, locul în care i se pare că Dumnezeu nu e prezent, s-a prefăcut în rug aprins”.

În itinerariul său, autorul a înțeles că evanghelia nu este doar o lege, ci, mai presus de toate, este revelația uimitoare a unui Dumnezeu care,

apropiindu-se infinit de mult de cei mai îndepărtaţi dintre oameni, s-a manifestat acolo unde era mai puţin aşteptat.

Cartea se adresează unui public larg, întrucât autorul nu foloseşte o bibliografie bogată şi nici citate savante care să îngreuneze textul.

Autorul îşi prezintă parcursul spiritual în felul următor:

„Cititorul care va binevoi să mă citească până la capăt va descoperi, sub sobrietatea aparentă a parcursului evanghelic, itinerariul meu personal, încercarea de a pătrunde taina tăcerii lui Dumnezeu. L-am urmat pe Cristos în vestirea evangheliei, până la răstignirea pe cruce, unde a trăit tragedia părăsirii supreme. Pe măsură ce înaintam pe acest drum, vedeam schiţându-se tot mai puternic legătura dintre mesajul purtător de bucurie şi tăcerea care a înconjurat moartea pe cruce a aducătorului mesajului. Nu a fost o relaţie exterioară şi accidentală, era ceva strâns legat, esenţial. Ca şi cum vestirea nu s-ar fi putut împlini fără tăcerea ultimă. Cele descoperite nu reprezentau o explicaţie. Asemenea lucruri nu se pot explica. Acceptarea faptului că taina dumnezeiască ne derutează e singurul drum. Şi ce poate fi mai misterios decât prezenţa lui Emanuel în tăcerea lui Dumnezeu! În tăcerile noastre! Tocmai pentru că se confruntă el însuşi cu tăcerea lui Dumnezeu, Isus este cu adevărat Emanuel, adică «Dumnezeu cu noi». Atunci tăcerea, grea de o imperceptibilă prezenţă, se risipeşte ca întunericul la mijirea zorilor”.

Cosmin Cimpoeşu

Jean Nouzille, *Catolicii din Moldova. Istoria unei minorităţi confesionale din România*, Sapientia, Iaşi 2011, 436 p.

„O carte despre catolicii din Moldova este întotdeauna binevenită, mai ales dacă este scrisă cu seriozitate, în conformitate cu canoanele ştiinţei istorice: documentare amplă, bine verificată, critică *sine ira et studio*, preocupare permanentă pentru adevăr”.

Astfel începe prezentarea lucrării „Catolicii din Moldova. Istoria unei minorităţi confesionale din România”, scrisă de istoricul francez Jean Nouzille, pr. dr. Anton Despinescu, care împreună cu Petru Ciobanu, student la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi, au tradus această carte din limba franceză. Este binevenită pentru că, în pofida studiilor de până acum, istoria catolicilor din Moldova rămâne încă prea puţin cunoscută.

Cartea se deschide cu o „Prefaţă” semnată de pr. Anton Despinescu, în care se face o scurtă prezentare a istoriografiei catolicilor din Moldova, apoi o analiză succintă a textului lucrării.

Textul propriu-zis al autorului Jean Nouzille începe cu o „Introducere”, în care este prezentată Biserica Catolică din România la începutul secolului

al XXI-lea. În continuare, Jean Nouzille se referă la începuturile creştinismului pe teritoriul României. Analizează evoluția catolicismului în cadrul statului medieval Moldova. Trece în revistă evenimentele mai importante din secolele XVIII-XX. La sfârşitul „Introducerii" se referă succint la situația actuală a Bisericii Catolice din Moldova.

Capitolul I este dedicat „Originii creştinilor români". Autorul analizează izvoarele istorice care se referă la originea creştinismului în zona carpato-danubiano-pontică. Analizează apoi convertirea cumanilor şi fondarea, în 1227, a primei episcopii din spațiul românesc – Episcopia Cumanilor. După problema cumanilor, este prezentată prima tentativă de refacere a unității Bisericii cu ocazia Conciliului al II-lea din Lyon (1274). În ultima parte a capitolului I este analizată evoluția Bisericii Catolice din Moldova în secolele XIV-XV, după care sunt prezentate episcopiile catolice ale Moldovei: cea de Siret (1371-1439), Baia sau de Moldova (1428-1523) şi de Bacău.

Capitolul al II-lea, „Timpul reformelor", tratează despre Conciliul din Florența (1439) şi participarea delegaților Moldovei la acesta. În continuare, sunt prezentate începuturile şi evoluția husitismului în Moldova şi influența acestuia asupra situației religioase din Moldova. În ultima parte, este prezentat protestantismul din Moldova.

Capitolul al III-lea este dedicat „Contrareformei". Printre problemele tratate se enumeră: Originea catolicilor din Moldova şi întrebările ridicate de această chestiune; catolicii din Moldova în secolele XVI-XVII; înființarea misiunii franciscanilor conventuali din Moldova; vizitatorii apostolici şi administratorii din Moldova; sinodul de la Cotnari (6 noiembrie 1642); „Codex Bandinus" de la 1646; sinodul de la Bacău (27 aprilie – 1 mai 1663); numărul catolicilor din Moldova în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

În capitolul al IV-lea este analizată „Renaşterea catolică din Moldova de la sfârşitul secolului al XVII-lea", în care este prezentată politica balcanică a regelui polonez Ioan Sobieski, ca şi raportul lui Bernardino Silvestri din 1697 adresat Congregației *De Propaganda Fide*. Un spațiu important este acordat lui Francisc al II-lea Rákóczi. Un ultim punct este dedicat misiunii iezuiților maghiari în Moldova din anul 1743.

În capitolul al V-lea este analizată situația catolicilor din Moldova în secolul al XIX-lea, în care autorul prezintă renaşterea maghiară cu inevitabilele probleme lingvistice şi naționale pe care aceasta le-a avut. În contextul acestei renaşteri este prezentată problema ceangăilor şi a secuilor şi planul lui Lajos Kossuth din 1834 vizând „repatrierea" ceangăilor din Moldova. Apoi este prezentată tensiunea existentă între catolicism, perceput drept o religie străină, şi ortodoxismul majoritar. Este analizată activitatea vizitatorilor apostolici din Moldova, precum şi dificultățile întâmpinate de Biserica Catolică din Moldova.

Capitolul al VI-lea îi prezintă pe „Catolicii din Moldova în cadrul României”, cu diversele probleme întâmpinate de aceştia, ca şi încercarea Bisericii Catolice din Ungaria de a maghiariza Biserica Greco-Catolică din Transilvania, compusă, în cea mai mare parte din români. Este analizată activitatea şi păstorirea vicarilor apostolici din România, după care autorul prezintă constituirea ierarhiei catolice din România prin înfiinţarea Arhiepiscopiei de Bucureşti (1883) şi a Episcopiei de Iaşi (1884).

În capitolul al VII-lea tratează despre instaurarea regimului comunist în România şi politica promovată de acesta faţă de minoritatea catolică din Moldova, constrânsă să studieze limba maghiară.

Capitolul al VIII-lea prezintă evoluţia catolicismului din România comunistă. Este analizată atât situaţia Bisericii Romano-Catolice, cât şi a celei Greco-Catolice. În final, este prezentată activitatea conducătorilor episcopiei, începând de la episcopatul Mons. Anton Durcovici (30 octombrie 1947 – 26 iunie 1949), trecând apoi prin perioada ordinariilor substituţi.

Ultimul capitol prezintă evoluţia Diecezei de Iaşi în anii episcopatului Mons. Petru Gherghel, situaţia Bisericii Greco-Catolice din România, dar şi pe cea a Episcopiei de Chişinău. Un loc important îl ocupă şi Sinodul diecezan din 2001-2004. În partea a II-a a capitolului este analizată pe larg problema ceangăilor, de la apariţia ei până la implicarea Consiliului Europei.

În „Concluzie”, Jean Nouzille prezintă succint conţinutul întregii lucrări şi evoluţia creştinismului şi a comunităţii catolice din spaţiul românesc în decursul istoriei. Lucrarea se încheie cu o anexă, în care sunt prezentaţi episcopii de Bacău, Iaşi, Bucureşti, vizitatorii apostolici în Moldova şi nunţiii apostolici în România de la 1929 până în prezent.

Prin curajul de a scrie o lucrare de sinteză despre catolicii din Moldova, Jean Nouzille aduce un aport important la cunoaşterea realităţilor catolice din Moldova dintre Prut şi Carpaţi, fără a uita însă şi de spaţiul pruto-nistrean. Cartea se adresează tuturor celor interesaţi de istoria Bisericii locale din Moldova.

Cosmin Cimpoeşu

Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie* şi *soteriologie*, Sapientia, Iaşi 2010, 426 p.

„Persoana lui Cristos şi lucrarea sa constituie nu doar centrul cristologiei, ci şi al tuturor disciplinelor teologice şi chiar al întregii realităţi”.

Astfel îşi începe tratatul de cristologie şi soteriologie părintele Anton Ziegenaus, profesor emerit de teologie dogmatică la Universitatea din Augsburg, distins cu titlul de prelat în 1989. Tradus din limba germană de Wilhelm Tauwinkl, tratatul susţine importanţa lui Cristos ca centrul şi

punctul culminant al descoperirii de sine a lui Dumnezeu în istoria mântuirii, după cum o spune şi titlul tratatului „Isus Cristos, plinătatea mântuirii”.

Această carte face parte din colecția „Dogmatica Catolică” publicată în limba germană de către cardinalul Leo Scheffczyk şi prof. Anton Ziegenaus în opt volume şi devenită lucrare de referință pentru teologia dogmatică catolică.

Volumul „Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie şi soteriologie” este structurat în trei capitole. În primul capitol, „Accesul la Isus Cristos”, autorul explică centralitatea lui Cristos. De asemenea, tratează „Prefacerile chipului lui Isus Cristos în exegeza modernă”, privind cu ochi critic doctrinele teologice ale lui H.S. Reimarus, Rudolf Bultmann, Herbert Braun, E. Käsemann. Tot în acest capitol, sunt analizate „Titlurile de noblețe” cu care Noul Testament îl desemnează pe Isus Cristos. În ultima parte a capitolului sunt descrise disputele cu schemele teologiei recente, precum cristologia lui Romano Guardini, evoluționismul lui Teilhard de Chardin, cristologia lui Piet Schoonenberg, accesul transcedental-teologic al lui Karl Rahner şi abordarea hegelianizantă a teologului protestant Wolfhart Pannenberg.

Capitolul al doilea este o prezentare a lui „Isus Cristos în învățătura Bisericii”. Sub acest titlu intră cristologia Noului Testament, prezentată ca într-o sită istorică, cu diferitele ei expresii, începând cu *Evanghelia lui Marcu* şi până la *Apocalipsul lui Ioan*. În continuare sunt cercetate precizările cristologice din perioada patristică, ce culminează cu Conciliul din Calcedon.

Capitolul al treilea este o schemă sistematică despre „Tainele lucrării de mântuire a lui Isus Cristos”. Punctul de plecare este tratarea vieții lui Cristos, acest parcurs incluzând, prin intermediul istoriei mântuirii, şi sensul răscumpărător al evenimentelor. Urmează tratarea lucrării pascale de mântuire, precum şi evenimentele vieții pământeşti şi ale lucrării lui Isus. În această schemă narativă a misterelor lui Isus Cristos este introdusă şi tema ştiinței şi a conştiinței sale. În sfârşit, transfigurarea lui Isus face să se întrevadă țelul existențial spre care se îndreaptă ucenicii lui Cristos.

Acest tratat de cristologie este o dezvoltare completă a rolului lui Cristos, plinătatea mântuirii, şi este destinat în special studiului sistematic din facultățile de teologie catolică. De asemenea, se adresează şi tuturor acelora care doresc să aprofundeze cunoaşterea persoanei şi acțiunii lui Isus Cristos.

Cosmin Cimpoeşu

***Benedictus. Rugăciunile familiei creştine*, Sapientia, Iaşi 2011, 1200 p.**

În anul pastoral dedicat, în Dieceza de Iaşi, familiei şi căsătoriei creştine, Editura „Sapientia” le oferă creştinilor o nouă carte de rugăciuni, cu titlul semnificativ: „Benedictus. Rugăciunile familiei creştine”. Coordonatorul

acestui proiect, pr. dr. Ştefan Lupu, ajutat de pr. Alois Bulai, pr. Cristinel Fodor şi pr. Iosif Răchiteanu, a adunat într-un singur volum, care însumează 1.200 de pagini, majoritatea rugăciunilor care au circulat până acum în rândul credincioşilor din România, de la „Calea cerului", până la recentele cărţi de rugăciuni. Mai mult, la aceste rugăciuni au fost adăugate altele noi, preluate şi traduse din tezaurul de rugăciuni al Bisericii Catolice. „Benedictus" va fi urmat în scurt timp de „Magnificat. Cântările familiei creştine", volum în care vor fi publicate principalele cântări creştine ce se folosesc în cadrul celebrărilor liturgice.

Adresându-se în special credincioşilor din Biserica Romano-Catolică, în structurarea numărului imens de rugăciuni s-a urmărit o ordine practică, pastorală, dar şi una teologico-spirituală. Astfel, rugăciunile au fost grupate în şapte secţiuni, în funcţie de cui îi este adresată rugăciunea sau de tema rugăciunii.

Prima parte conţine principalele rugăciuni. Pe lângă acestea, se găsesc şi principalele adevăruri şi norme de viaţă creştină, intenţii pentru fiecare zi a săptămânii, dar şi modele de rugăciuni de dimineaţă şi de seară. La sfârşitul secţiunii se găsesc rugăciuni pentru diferite intenţii, cum ar fi: pentru sfânta Biserică, pentru vocaţia proprie, pentru binefăcători, pentru întoarcerea păcătoşilor, pentru cei înaintaţi în vârstă etc.

Partea a doua cuprinde rugăciunile către „Sfânta Treime".

În partea a treia sunt incluse rugăciuni pentru sfânta Euharistie. Astfel, la începutul acestei secţiuni se găseşte ritualul sfintei Liturghii, împreună cu rugăciuni de spus înainte şi după sfânta Împărtăşanie. La ritualul sfintei Liturghii sunt incluse cele patru rugăciuni euharistice, în limbile română şi latină. Urmează rugăciunile necesare pentru „Adorarea Preasfântului Sacrament". Mai departe, se găsesc modele de „Vizite la Preasfântul Sacrament".

Partea a patra este dedicată „Sfintei Spovezi", aici intrând rugăciuni de pregătire la Sfânta Spovadă, modele de „cercetare a cugetului", rugăciuni de spus după Spovadă. Tot în această parte se găsesc şi psalmii penitenţiali.

Partea a cincea conţine rugăciuni, consfinţiri şi oficiile către „Preasfânta Inimă a lui Isus".

În partea a şasea, închinată „Inimii Neprihănite a Mariei", sunt incluse formulare de consfinţire către Preacurata Fecioară Maria, Litania Inimii Neprihănite a Mariei, precum şi diferite rugăciuni către Maica Domnului.

Partea a şaptea conţine „Rugăciuni pentru anul liturgic". Aici au fost incluse rugăciuni pentru Timpul Adventului, Timpul Crăciunului, Timpul Postului Mare, în care se găsesc trei modele de „Calea Sfintei Cruci", Timpul Pascal, precum şi pentru Timpul de peste an. Tot în această secţiune

sunt incluse şi rugăciuni către sfinţi, precum şi novene de pregătire la diferite sărbători şi solemnităţi.

Pentru a facilita utilizarea acestei cărţi de rugăciuni, la sfârşit au fost inseraţi mai mulţi indici: indice general al rugăciunilor, indicele alfabetic al rugăciunilor, indicele de citate biblice, de psalmi, de imnuri, de autori, astfel încât orice rugăciune poate fi găsită foarte uşor.

La capătul mai multor ani de muncă de adunare, selecţionare şi organizare a bogatului tezaur de rugăciuni a Bisericii Catolice, editorii îşi mărturisesc intenţia ce i-a condus în publicarea unei noi cărţi de rugăciune, şi anume, să-i ajute pe fraţii lor în credinţă să dialogheze cu Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, folosindu-se, mai ales atunci când nu le „vin cuvintele", de cuvintele şi experienţa celor care „au mers înaintea noastră cu semnul credinţei". De asemenea, să stimuleze practica rugăciunii în comun, în biserică, dar şi în familie, convinşi de ceea ce spunea – în curând „fericitul" – Papa Ioan Paul al II-lea în „Familiaris consortio": „Rugăciunea unui tată şi a unei mame împreună cu copiii lor este o mare ocazie pentru a experimenta extraordinara apropiere a lui Dumnezeu".

Cosmin Cimpoeşu

Claudiu Dumea, *Cine eşti tu, Tereza?*, Sapientia, Iaşi 2011, 92 p.

În Sfânta Scriptură găsim o mulţime de invitaţii la sfinţenie. Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, deci şi cu o „sete" de sfinţenie. În *Mt* 5,48, Isus ne îndeamnă: „Fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru este desăvârşit". Sfântul Paul le explică tesalonicenilor în prima scrisoare: „Aceasta este voinţa lui Dumnezeu: sfinţirea voastră"(*1Tes* 4,3). De asemenea, mai recent, Conciliul al II-lea din Vatican (calificat drept „conciliul sfinţeniei"), în Constituţia dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, le aminteşte creştinilor vocaţia lor la sfinţenie prin următoarele cuvinte: „Toţi credincioşii, de orice stare sau condiţie, sunt chemaţi la plinătatea vieţii creştine şi la desăvârşirea iubirii": prin această sfinţenie se va ajunge la un mod de viaţă mai uman şi în societatea pământească ... Astfel, sfinţenia poporului lui Dumnezeu va creşte în roade îmbelşugate, după cum prea bine o dovedeşte, în istoria Bisericii, viaţa atâtor sfinţi" (*LG* 40).

Astfel, Editura „Sapientia" propune un model de sfinţenie în cartea „Cine eşti tu, Tereza?", referindu-se la sfânta Tereza de Lisieux, cunoscută şi sub numele de Tereza a Pruncului Isus. Cartea este scrisă de către părintele Claudiu Dumea, un fidel publicist la această editură. După cum remarcă şi autorul, această sfântă este un exemplu pentru a dovedi că nu trebuie să facem lucruri extraordinare pentru a fi sfinţi. În nouă părţi ale cărţii, sunt prezentate diferitele aspecte ale vieţii sfintei Tereza. A zecea

parte a cărţii cuprinde un act de consacrare Iubirii îndurătoare. La sfârşitul cărţii, se găseşte o litanie în cinstea sfintei Tereza a Pruncului Isus.

De remarcat este faptul că, în prima parte a cărţii, autorul o prezintă pe această sfântă începând cu moartea ei, argumentând că „odată cu înmormântarea ei, pentru Tereza nu s-a terminat totul, ci abia a început totul". Totodată părintele Claudiu Dumea menţionează şi celelalte sfinte care au purtat numele de Tereza, comparându-le cu Tereza a Pruncului Isus: „*În mănăstire, [Tereza de* Lisieux] nu s-a remarcat prin fapte sau carisme excepţionale, nu a făcut minuni, nu a avut extaze revelaţii, stigmate, ca Tereza de Avila. Nu a scris opere savante de teologie sau filosofie ca o altă Tereza, Tereza a Crucii, tot carmelită, în lume Edith Stein, asistenta lui Husserl la catedra de filosofie. Nu a uimit lumea prin opere sociale, caritative, ca o altă Tereză, Tereza de Calcutta, sfântă şi ea. Şi a rămas în istorie cu numele de Tereza cea Mică. Dar tot părintele adaugă: Dar numele ei să nu ne înşele. E numită Tereza cea Mică spre a se deosebi de Tereza cea Mare, Tereza de Avila. În realitate, Tereza cea Mică e mare, mare de tot, e un gigant cum puţini numără omenirea". De aceea, şi Papa Pius al X-lea, la numai 16 ani de la moartea Terezei, spunea despre ea că este „cea mai mare sfântă a timpurilor moderne". Tot în prima parte se enumeră şi o serie de personalităţi care au fost influenţate de autobiografia Terezei, cuprinsă într-o carte intitulată „Istoria unui suflet", personalităţi precum Hans Urs von Balthasar, Paul Claudel, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Vladimir Ghika ş.a. Începând cu partea a doua, este expusă viaţa sfintei Tereza, cu foarte multe mărturii ale acesteia cu privire la viaţa ei, atât de scurtă, pentru unii, aceasta murind la doar 24 ani, dar atât de bogată din punct de vedere spiritual.

Citind această carte, să învăţăm să spunem cu Tereza: „Vreau să-mi petrec cerul făcând bine pe pământ".

„Despre Tereza de Lisieux se poate spune cu toată convingerea că Duhul lui Dumnezeu a pus în inima ei să descopere direct oamenilor din timpul nostru misterul fundamental, realitatea fundamentală a evangheliei, faptul de a fi primit cu adevărat un duh al fiilor adoptivi, care ne face să strigăm: *Abba, Tată!* Calea cea mică este calea sfintei copilării. Această cale este totodată confirmarea şi reînnoirea celui mai fundamental şi universal adevăr: Căci care adevăr al mesajului evanghelic este mai fundamental şi mai universal decât acesta: *Dumnezeu este Tatăl nostru, iar noi suntem fiii săi*?" (Papa Ioan Paul al II-lea)

Cosmin Cimpoeşu